

DOKTORI DISSZERTÁCIÓ

AMI ÖRÖK ÉS AMI MULANDÓ

KODOLÁNYI JÁNOS MEZOPOTÁMIAI ÉS BIBLIAI TÉMÁJÚ TETRALÓGIÁJÁNAK (*Vízözön, Új ég,*

Új föld, Az égő csipkebokor, Én vagyok)

MÍTOSZKRITIKAI ÉS NARRATOLÓGIAI INTERPRETÁCIÓJA

SÜLYÖK BERNADETT

2007.

Eötvös Loránd Tudományegyetem
Bölcsészettudományi Kar

DOKTORI DISSZERTÁCIÓ

SULYOK BERNADETT

AMI ÖRÖK ÉS AMI MULANDÓ

KODOLÁNYI JÁNOS MEZOPOTÁMIAI ÉS BIBLIAI TÉMÁJÚ TETRALÓGIÁJÁNAK (*Vízözön, Új Ég,*

Új Föld, Az Égő Csipkebokor, Én vagyok)

MÍTOSZKRITIKAI ÉS NARRATOLÓGIAI INTERPRETÁCIÓJA

Irodalomtudományi Doktori Iskola

Doktori Iskola vezetője: Prof. Dr. Kenyeres Zoltán egyetemi tanár

Modern Magyar Irodalom Program

Program vezetője: Prof. Dr. Rónay László egyetemi tanár

A bizottság tagjai és tudományos fokozatuk:

A bizottság elnöke: Dr. Tverdota György DSc., egyetemi tanár

Hivatalosan felkért bírálók: Dr. Kabdebó Lóránt DSc., egyetemi tanár

Dr. Fráter Zoltán PhD, egyetemi docens

A bizottság titkára: Dr. Schiller Erzsébet PhD

A bizottság további tagjai: Dr. Kappanyos András PhD

Dr. Márkus Béla, Dr. Olasz Sándor (póttagok)

Témavezető: Dr. Csűrös Miklós CSc. nyugalmazott egyetemi docens

Budapest, 2007.

„Minden művész csak annyiban művész, amennyiben képesnek mutatkozott a saját lelkét tárgyilagosan megfigyelni és ábrázolni, és amennyiben ezt az individuális lelket egybe tudta kapcsolni és össze tudta hangolni magával az egyetemes lélekkel. Minden művész csak annyiban művész, amennyiben önmagán keresztül ki tudja fejezni annak a közösségnek életét, amelynek ő része és egyszersmind a természetnek azokat a jelenségeit is, amelyek erre a kettős arcú lélekre hatnak.”

KODOLÁNYI János, *Írói vallomás a freudizmusról = Én vagyok: In memoriam Kodolányi János*, válogatta, szerk., összeállította CSÜRÖS Miklós, Bp., Nap, 2001, 48-53.

Bevezetés

Kodolányi János egyike azon huszadik századi prózaíróinknak, akik nem tudtak bekerülni az irodalom hivatalos fősodrának alkotói közé, ezért a magyar irodalomtörténetben betöltött helyéről és szerepéről szükséges további párbeszédet folytatni. Mellőzöttségének, másodvonalba sorolásának számos oka és indoka lehetséges. Az egyik legszembevetőbb az, hogy a szocializmus uralkodó esztétikájával ellentétes volt nemcsak művészetfelfogása, hanem egész lét- és világszemlélete is. Az 1948-as kommunista fordulat után meg sem jelenhetett, egészen 1957-ig. Művei merőben ellentétesek a szocialista realizmus elvárásaival, sem látásmódja, sem emberképe nem egyeztethető össze a stílusiránnyal, amely a karaktereket sematikus, leegyszerűsített módon ábrázolja, és realista jelzője ellenére nem idegen tőle egyfajta munkásosztályt, termelést idealizáló romantika. Míg a két világháború között a szépirodalom, a próza fősodrának alkotói közt tartották számon, addig a szocializmus korszakában reakciónak bélyegzett nézetei miatt művei az aczéli kultúrpolitika három T betűvel fémjelzett kategóriájából (tilt, tűr, támogat) a tűrtbe kerültek. A posztmodern fordulattal jelölt korszakban elbeszélői attitűdje, az omnipotens narrátor dominanciája zárja ki a preferált szerzők köréből. Mindehhez hozzáadódik kissé különc, nehéz természete, olykor könyörtelenné váló igazságérzete, és gyakori összekülönbözései író társaival. Utóélete szempontjából talán legproblematisabb politikai, világnézeti besorolhatatlansága. Másfelől ez szellemi függetlenségét bizonyíthatja: a különféle eszmékből kiválasztotta és egybeolvasztotta azokat az elemeket, amelyeket magáévá tudott tenni. Mára a személyes és politikai ellentétek, előítélek elvesztették jelentőségüket, ideje új nézőpontból közelíteni Kodolányi alakjához, illetve írásaihoz.

Ebben a dolgozatban arra teszünk kísérletet, hogy az író ókori témájú tetralógiáját mítoszkritikai szempontból közelítsük meg és elemezzük, ezáltal új megvilágításba helyezve. Ezt megelőzően feltárjuk a négy regény művelődéstörténeti kontextusát, áttekintjük az eddigi recepciót. Az interpretáció Kodolányi világképére, a mítoszregények szemléleti hátterére, a narratív struktúrára, a visszatérő, ismétlődő motívumokra, ezek történetsszervező szerepére

koncentrál. A regények általunk felfedezett erényei mellett azok hiányosságait sem kívánjuk elhallgatni, azzal a felismeréssel, hogy a mítoszregény műfaja összekötő hídként funkcionálhat régmúlt és jelen között, többféle esztétikai identifikációt is lehetővé téve.

I. A tetralógia megírásának biográfiai és művelődéstörténeti háttere

1. Kodolányi pályájának alakulása a második világháború után

Magyarország történetében a mindössze három évig, 1945-től 1948-ig tartó koalíciós korszak az irodalmi művek és értelmezésük szempontjából pezsgő életet, a művek széles spektrumának teret adó időszakot jelentett. A Nyugat tradícióinak folytatója, az Újhold folyóirat békésen megfért az újraindult Válasz folyóirattal, a népi írók orgánumával. Lukács György mindkét irányzatot bírálta marxista és kommunista nézőpontjából. Az 1948-as kékcédulás választások után a Magyar Dolgozók Pártja fokozatosan egyeduraltat alakított ki, az ún. szalámi taktikával feldarabolta a jelentős ellenlábas pártokat, az arra hajlandókat pedig magába olvasztotta. Az irodalomszemléletben kizárólagossá vált az ideológiai szempontú értelmezés, elemzés. Az alkotó, ha publikálni szeretne volna művét, a szocialista realizmus követelményeinek, útmutatásainak kellett eleget tennie. A tudomány, a művészetek, így a irodalom is a szocializmus építését szolgálta, az egyedülként elfogadott értelmezési módszer a marxista-leninista esztétika lett.

1950-től Sztálin haláláig (1953), illetve Rákosi Máttyás háttérbe szorulásáig a személyi kultusz légköre az élet szinte minden területét áthatotta, megmérgezte. Az irodalmi műveket és a kritikát dogmatizmus jellemezte, a szocialista realizmus áramlatába nem illeszkedő alkotások napvilágot sem láthattak. A szocialista realista műnek a munkásosztály öntudatosságát, haladó szellemiségét, önszervező képességét kellett hangsúlyoznia, a parasztság körében a saját gazdaság feladását, termelőségvetekedezetek alakítását, ezek pozitív hatásait kellett ábrázolnia. A szegény sorból származó főhősök ellensége, a meghaladni kívánt értékrend a kispolgári életmód és a kapitalista társadalmi berendezkedés voltak. Mindebből következik, hogy a jelentős írók is gyengébb, ideológiai szócső-művekkel jelentkeztek, mivel a kultúrpolitika ezt várta el tőlük. Veres Péter a parasztság kollektivizálását „népszerűsítette” *Próbátétel* (1950) és *Pályamunkások* (1951) címmel megjelent elbeszélésköteteiben. A Rákosi-diktatúra éveiben, 1950-ben és 1952-ben kapott Kossuth-díjat munkássága elismerésül. Déry Tibor, az eredendően baloldali író is igyekezett megfelelni a szocialista realizmus elvárásainak, ám *Felelet* (1950-52) című regénye éles vitát robbantott ki a marxista-

leninista kritikusok körében. Kodolányi ebben a számára fokozatosan légüressé váló térben alkotta meg mitikus tetralógiája darabjait, a megjelenés reménye nélkül.

Kodolányi Jánosról (1899–1969) eddig mindössze két monográfia látott napvilágot: az egyik Tüskés Tibor könyve, amit 1974-ben (öt évvel az író halála után) adtak ki, másodszer 1999-ben, valamint Rajnai László 1956-ban írt pályarajza, ami azonban csak a szerző elhunytá után, 2002-ben jelenhetett meg. Ezek mellett egy átfogó tanulmánygyűjtemény készült, a Csűrös Miklós szerkesztette *Én vagyok* című kötet, melyben Kodolányi néhány publicisztikája szerepel, valamint a műveit, személyiségét és a kortársakhoz fűződő kapcsolatait elemző írások. A Nap Kiadó *In memoriam* sorozatában 2001-ben adták ki.

Tüskés Tibor monográfiája a hagyományosnak tekinthető biográfiai megközelítést alkalmazza, amely a pozitivistá irodalomtudomány egyik ismérve. Kodolányi életrajzi eseményeit és műveit egymással párhuzamba állítja, írásainak keletkezési háttere, baráti és szellemi kapcsolatai érdeklik. Írói pályáját három nagy periódusra osztja, elsősorban filozófiai, eszmei tájékozódásának változásai és meghatározó műfajai alapján – ezzel a korszakolással egyetérthetünk. Korai versesköteteit nem számítva első alkotói periódusában novellákat írt, mint pl. *Szép Zsuzska*, *Böbék Samu búcsúja*, *Küszöb*, *Rókatánc*, és kisregényeket, pl. *Tavaszi fagy*. Második korszakának meghatározó szellemi áramlata a népi írók mozgalma, uralkodó műfaja a társadalmi dráma és a történelmi regény. Ekkor alkotta meg tatárjárás kori trilógiáját, a megírás sorrendjében: *A vas fiai*, *Boldog Margit*, *Julianus barát*. Regényciklusa jelentős közönségsikert aratott, és a szakma is elismerte, Baumgarten-díjat kapott. 1936 és 1938 között ötször járt Finnországban, az utazásai során tapasztaltakat a *Suomi titka* és *A csend országa* című könyveiben örökítette meg. 1939-ben bemutatott *Földindulás* című drámája miatt hosszú évekig tartó plágiumperbe keveredett. Egy vidéki fogorvos vádolta meg és huszonötezer pengőt követelt, az író végül a legfelsőbb bíróság is fölmentette.

Harmadik írói korszakába való átmenet a magyar őstörténetbe kalauzoló két regénye, az *Istenek* és a *Holdvilág völgye*, valamint a töredékes *Ojbarsz futása*. 1941-ben elolvasta Várkonyi Nándor még kéziratban levő könyvét, a *Szíriat oszlopait*. Ennek hatására érdeklődése az őstörténet és a csillagászat felé fordult. A második világháború után született mitikus tetralógiája; ezekben a regényekben minden vallás isten-képzetének alapjait kutatja, eljut egy egyetemesnek felfogott szeretet-valláshoz. A szeretet és irgalom istene a *Vízözön* és az *Új ég, új föld* Utnapistim és Gilgames által tisztelt Anuja, *Az égő csipkebokorban* ábrázolt

egiptomi Aton és Mósze Istene, az *Én vagyok* Jesuahjának Atyja. Önéletrajzi jellegű műveket is alkotott ekkoriban, pl. *Boldog békeidők* (1948), *Vízválasztó* (1959).

Kodolányi élete utolsó évtizedeiben visszavonultan, a nyilvánosságtól elzártan élt, publicisztikai megnyilatkozásra tett kísérlete a legerélyesebb elutasításra talált, 1949-től szépirodalmi művei sem jelenhettek meg. A balatonakarattyai magányt és az írói közéletből való kirekesztettséget javára is tudta fordítani: elmélyült stúdiumokat folytatott, zavartalanul alkotta írásait. 1955-től újra jelentkezhetett munkáival, ám ekkor a betegségek elhatalmasodása, a testi szenvedés állandósulása tette képtelenné, hogy teljes mértékben visszatérjen az irodalmi életbe.

Rajnai László pszichológizáló olvasatát adja Kodolányi életművének, a szellemtörténeti és impresszionista irodalomkritika irányzatát viszi tovább. Minden művet a szerző lelki alkata felől közelít meg, a hősökben az ő személyiségét keresi, az ő életkörülményeiből, intellektuális érdeklődéséből indul ki. Az írásokban egy-egy eszme megvalósulását látja, téziseket állít fel, amiket a művekkel bizonyít. Erénye, hogy az életmű egészét vizsgálja, értékeli és rangsorolja egyes darabjait, ám ő is, akárcsak Tüskés Tibor, túlzottan a biográfiai momentumokra és a szerzői szándéokra fókuszál.

A gyermek Kodolányi személyiségének alakulásában nagy szerepet tulajdonít az önkínzó, maga és mások életét megnyomorító, zsarnok apának. Rajnai úgy véli, apjában önmagát akarta legyőzni, saját rossz tulajdonságain akart felülkerekedni. Édesanyjától korán elszakították, apja nem sokkal második gyermekük születése után elvált tőle, ezt követően az asszony alig találkozhatott fiával s lányával. Rajnai ezzel magyarázza, hogy regényhősei az anyás nőkhöz vonzódnak leginkább. Regényeiben a nő több mint a „szexuális ármány” okozója és forrása, és több mint a férfi élettársa: démoni, irracionális erők hordozója és zsákmánya. Kodolányi apja újra megnősült, ám második házassága éppen olyan rossznak bizonyult, mint az első.

Rajnai rátapint az író személyiségének kardinális jegyeire: „szálka volt minden hatalom szemében, mert sohasem tudott egyetérteni semmiféle ’rend’-del és ’rendszer’-rel”¹, ugyanis nem volt előtte olyan tekintély, amit ne mert volna megficskázni; „tollát egyetlen cél vezeti: az igazság”², olykor a könyörtelenségig őszinte önmaga, mások és a jelenségek elemzésében, megítélésében. Regényíróknál ritkán, inkább költőknél tapasztalható az élménynek ez a szenvedélyes, magát sem kímélő, magát győtrő művé alakítása. Az emberen

¹ RAJNAI László, *Kodolányi János*, Székesfehérvár, Árgus Alapítvány, Kodolányi János Főiskola, 2002, 17.

² *Uo.*, 9.

úrrá lett szenvedélyben valami ősi, elemi, emberfölötti hatalmat érez meg, tehetsége és ábrázolásmódja ezért örök emberien shakespeare-i.³

Etikai kategóriákat alkalmaz esszéje alanyára: a körülötte kavargó botrányok szempontjából nem volt sem bűnös, sem ártatlan, hanem sacrosanctus, vagyis átkozott és áldott egyszerre. Ő az, ki többet szenved, mint mások, mert többet tud, mint mások.⁴ Itt említjük meg, hogy *Az égő csipkebokor* Mószejá önmagát áldottnak s átkozottnak nevezi, mint mindazok, akiket Isten kiválasztott.⁵ Kodolányi írói alkatát a morális ember habitusával rokonítja, akinek fejlett a felelősségérzete. Rajnai szerint mindenféle erkölcsnek végső soron vallási gyökerei vannak. Közös vonásokat fedez fel benne s Dosztojevszkijben: mindketten vonzódnak a prófétákhoz, és központi helyet foglal el írásaikban a megváltás kérdése.⁶ Próféta alkatnak tartja, akin mindig egy eszme uralkodik, ihletett pillanataiban ő maga az Eszme, a gondolat benne és általa nyilatkozik meg.⁷ Rajnai elismeri, hogy megközelítésmódja metafizikai.

Szóba hozza Kodolányi testi fogyatkozását is: édesanyjától örökölt Achilles-ínsugorodását iskolás korában megoperálták, de a műtét nem hozott teljes gyógyulást, ettől fogva mindig bottal járt. „Amilyen oktalanság volna tagadni ezt a hatást, olyan túlzás lenne különös jelentőséget tulajdonítani neki... Teher volt, nem csapás”⁸ – állapítja meg Rajnai.

Apjával való szakítása egy Turgyev-regénybe illő epizód: a férfi kérdőre vonta gyakori kimaradásai miatt, szópárbajba keveredtek, majd örökre megtagadták egymást. Az apa ajtót mutatott a fiúnak, aki töltött pisztollyal a temetőkertbe ment. A fegyver csövét halántékához illesztette, és meghúzta a ravaszt. A pisztoly nem sült el. Amikor később a levegőbe lőtte a golyókat, a fegyver hibátlanul működött.⁹ A forrófejű ifjút tehát deus ex machina mentette meg. A szakítás oka egyrészt az apa ridegsége, szeretetlensége, másrészt a nemzedékek törvényszerű harca volt. Rajnai szerint ezáltal nemcsak egy személlyel, hanem apja egész generációjával szakított. Megtagadta addigi múltját, mert áthidalhatatlan szakadék tátongott saját felfogása és a szülői ház értékrendje között. Apját legközelebb a halottas ágyán látta viszont.

Rajnai az író, a művész személyéhez a romantika korában általánosan elterjedt váteszi, próféta szerepet köt, melynek véleménye szerint Kodolányi is megvalósítója, a régi nagy

³ *Uo.*, 40.

⁴ *Uo.* 12.

⁵ KODOLÁNYI János, *Az égő csipkebokor I-II.*, Bp., Magvető, 1983 ⁵ 152. (II.)

⁶ RAJNAI, I. m., 13.

⁷ *Uo.* 99.

⁸ *Uo.* 19.

⁹ *Uo.* 26.

próféták emésztő igazságszeretete lobog benne. Ennek manifesztumai korai, az 1920-as években született ormánsági témát feldolgozó elbeszélései is, a *Szép Zsuzska*, a *Börtön* és a *Kántor József megdicsőülése*.

Önálló vonulatként kezeli közvetlenül vagy közvetetten önéletrajzi ihletésű regényeit: ezek a két világháború között a *Tavaszi fagy*, *Szakadékok*, *Futótűz*, *Akik nem tudnak szeretni*, *Feketevíz*; ide sorolja a tatárjárás korában játszódó trilógia utolsóként írt darabját, a *Julianus barátot*; ilyen a második világháború idején s közvetlenül utána a *Zárt tárgyalás*, *Süllyedő világ*, *Boldog békeidők*. Ezek közé helyezi mítoszregényeit is, melyek egy részét kéziratban olvasta, s eredeti, illetve munkacímeiken ismerte: *Vízözön (Vízöntő)*, *Új ég, új föld (Bika)*, *Én vagyok (A tékozló fiú)*, *Az égő csipkebokor (Az Isten hegye)*. Ez az ív alkotja Kodolányi életművének gerincét, ezeket tartja legjobb, művészi szempontból legigényesebb műveinek.

Az író saját gyermekkorába kalauzoló regényei Rajnai számára abból a szempontból is jelentősek, hogy az emberi élet kezdetéhez kötődnek. Rajnai felfogásában a kezdet és a vég egy, a végső tudás ott lappang a gyermeki lélekben éppúgy, mint az idős bölcsék tapasztalataiban. Ezért a gyermekkor a művészetnek éppoly örök, kimeríthetetlen ihletforrása, mint a halál. Rajnai állítása szerint Kodolányi gyermekszereplői mostoha elbánásban részesültek újabb kritikánkban és irodalomtörténet-írásunkban, pedig a magyar irodalomban senki sem múlja felül ezen a téren.

Megpróbál közel férközni az író pszichéjéhez, megfejteti jellemét és sorsának alakulását. Kodolányi világlátása tragikus, szerinte – s e nézetét Rajnai is osztja – minden emberi élet eleve magában rejtja a tragikumot. Hiszen az ember születik és meghal, nem tudja, miért, mikor és hogyan; itt minden titok, mindent halálosan komolyan kell venni, mert sohasem tudhatjuk, miben jelenik meg az isteni, és miben az ördögi. A világ és az élet dialektikájában az ember esendő porszem, de nem közömbös számára, hova esik végül.¹⁰ Az irodalomtudomány mítoszkritikai irányzatában (pl. orosz Loszev, kanadai Frye, francia Pierre Brunel) hasonló látásmód figyelhető meg: a művekben az égi (apokaliptikus szimbolika) és az alvilági (démonikus szimbolika) szféra megjelenési módozatainak, rétegeinek felfejtése.

Rajnai nem azt kérdezi, mennyire hatnak az íróra az élet és az eszmék, hanem azt, ez a hatás magas rendű-e, vagy alacsony rendű-e. Úgy vélekedik Kodolányiról, hogy egész élete és művészete szakadatlan igyekezet alulról felfelé, az anyagtól a szellemhez, a kicsitől a nagyhoz, a mulandótól a halhatatlanhoz.¹¹ A disszertáció írója ugyanezt a törekvést fedezte fel műalkotásaiban.

¹⁰ *Uo.* 112.

¹¹ *Uo.* 115.

Csűrös Miklós részletesen feltárja 1975-ben megjelent *Regény a mítoszok határán* című tanulmányában mindazokat az olvasmányokat, forrásokat, amelyek Kodolányi világgépének alakulását meghatározták, szellemi-filozófiai és tudományos hátterét adják.¹² Az eszmetörténeti vizsgálatok nyomán az életmű folytonosságát, ideológiai egységét vallja. Kodolányi már az 1920-as évek elején elmélyülten tanulmányozta a Bibliát, a vallástörténetet, az ókori keletről szóló irodalmat. A *Szép Zsuzska*, *A vas fia* és a *Pogány tüzek* a samanizmus alapos ismereteiről tanúskodnak, a *Boldog Margit*ban a szerzetes mozgalmak révén föllendülő középkori magyar misztika mély megértése, átélése tükröződik. A negyvenes évek elején az idealista, misztikus, spiritualista tendenciák általános előretörését tapasztalta, és újabb olvasmányélményekkel gazdagodott.¹³

Bata Imre Kodolányiról szóló, 1968-ban írott tanulmányában rátapint az író világszemléletének mitikus jellegére, ami az ő megközelítésében a középkori világgéppel azonos. „Kodolányi erősen hangsúlyozza a lelki realitások egyenértékét a tapasztalati valósággal [...] Úgy mutatkozik, mintha a koncentráció állapotában [...] az isten maga volna jelen, s a szétszórtság, a változó világ, a tárgyak és a dolgok megosztó jelenléte az ördögi bizonyossága a lélekben. Azt is mondhatni, a koncentráció, az én-tudat az isten felérése, a külső világra figyelő, kedélyes szétszórtság az ördög műve. Ez középkor így”.¹⁴ Kodolányi az egyén életének eseményeit mindig univerzális dimenzióba helyezi, egy teljes, koherens, kozmikus világgépet próbál kialakítani, azzal a megszorítással, hogy megtapasztalja kora széttöredezettiségét, az egységes paradigma felbomlását, különféle világgépek párhuzamos létét. Tisztában van vele, hogy mindenki maga választhatja meg (ez felfogható a választás szabadságaként, ám kényszereként is, mivel nincs készen kapott minta), miben hisz, mit fogad el valóságnak, életcélnak, életvezetési stratégiának. Nincs egy átfogó keret, mint például az európai középkor keresztény világgépe. Kodolányi az archaikus mítoszok történeteiben, művészi igazságaiban találta meg a módot, ahogyan kifejezheti gondolatait, amelyek szerint saját életét alakíthatja. Számos elbeszélésében és regényében a ránk hagyományozódott mítoszokat parafrázálja, formálja át, értelmezi újra.

1

2

¹² CSÜRÖS MIKLÓS, *Regény a mítoszok határán: Kodolányi János pályája 1945 után*, Literatura, 1975. 2. sz. 61-87.

¹³ Uo.

¹⁴ BATA IMRE, *Kodolányi Jánosról* = B. I., *Képek és vonulatok*, Bp., Magvető, 1973, (Elvek és utak) 233-260.

2. Barátságai, szellemi kapcsolódásai – Vatai László, Várkonyi Nándor, Szabó Lőrinc, Hamvas Béla, Weöres Sándor

Kodolányi filozófiai és intellektuális tájékozódásának összetettségét személyes ismeretségei és meghatározó olvasmányai áttekintésével szeretnénk érzékeltetni. A baranyai parasztság életformája kezdettől fogva vonzotta, innen kerültek ki első barátai, innen eredeztethető rokonszenve a népi mozgalom iránt – gyakran sorolják az irányzat tagjai közé. A főreálgimnázium elvégzését követően Kodolányi két évet a vajszlói elemi iskolában tanított, közben barátságot kötött Csikesz Sándor református lelkésszel, akit szellemi atyjának tekintett. Az ő vezetésével filozófiai, esztétikai és szociológiai tanulmányokat folytatott. Kodolányi kedvelte az útirajzokat, útleírásokat, különösen foglalkoztatta Kőrösi Csoma Sándor kalandos élete, olvasta Csikesz Sándor beszámolóit az ókori kelet egykori kultúráit felfedező utazásairól. Ez a barátság nagy szerepet játszott abban, hogy Kodolányi áttért a református hitre a katolikusról. Élete végén azonban újra katolizált.¹⁵

Ifjúkorában, az 1920-as években Kodolányi különféle baloldali írói tömörülések tagja, ez idő tájt szocialistának vallotta magát, a dialektikus materializmus híve, kapcsolatot tartott a munkásmozgalommal, az illegális kommunista párttal. A harmincas évek elején azonban megromlott viszonya a moszkvai befolyás alá került baloldallal, és József Attilával együtt kizárták a kommunista pártból. Már diákkorában kezébe került Freud könyve, *A mindennapi élet pszichopatológiája*, egy időben pszichoanalitikushoz is járt. Pszichológiai műveltsége nagyban hozzájárult mások behatóbb megismeréséhez, de önmaga jobb megfigyeléséhez is. Olvasta Freud *Az életösztön és a halálösztönök* című tanulmányát is, amely a biológiai törvényszerűségek bemutatásával egyszersmind metafizikai távlatokat nyitott számára. A pszichoanalízis tanította meg arra, hogy a lélek életét dialektikus és teljes mozgásnak fogja fel, az egyén életében az egyes komponenseknek más-más jelentősége van. Visszatért a kereszténység eszmeköréhez, a reformációban látta, főként a magyar kálvinizmusban a középkori szerzetesmozgalmak törekvéseinek továbbvitelét.

1932-ben megalakult az Írók Gazdasági Egyesülete, az IGE. Kodolányi az egyesület titkára, később főtitkára, végül társelnöke lett a német megszállás idején történt betiltásáig. A szervezet az írók anyagi támogatására jött létre, gazdasági, szociális és jogi érdekeiket védő egyesülésként. Kodolányi itt végzett tevékenysége során Móricz Zsigmonddal, aki addig atyai jóbarátja volt (első elbeszélését, az 1922-ben megjelent *Sötétséget* már neki ajánlotta),

¹⁵ Kodolányi rekatolizálásának pontos körülményeiről szól a következő visszaemlékezés: BELON Gellért, *Kodolányi János áttérése = Én vagyok: In memoriam Kodolányi János*, válogatta, szerk., összeállította CSÜRÖS Miklós, Bp., Nap, 2001, 186-194.

konfliktusba került, ami szakításukhoz vezetett. Ám Móríciban az alkotót később is ugyanúgy tisztelte, az őt ért támadások idején cikkeiben kelt védelmére. Rokonszenv fűzte Tamási Áronhoz és Németh Lászlóhoz. Utóbbival akkor kerültek közel egymáshoz, amikor Németh egyik lányát elveszítette, s ő mélyen együtt érzett vele. Sárközi György, a Válasz folyóirat szerkesztője, Thomas Mann regényeinek fordítója is baráti köréhez tartozott.

Egész későbbi szépirodalmi és kritikai munkásságának eszmei háttérét meghatározta **Vatai László** (1914–1993) 1942-ben Sárospatakon kiadott, Dosztojevskijről írott könyve, amelynek alcíme: *A szubjektív életérzés filozófiája*. Vatai a keresztyén egzisztencializmus képviselője, értelmezésében Dosztojevskij úgy jelenik meg, mint aki legmélyebbre pillantott a modern lélek zűrzavarába, a kultúra és a civilizáció tragikus meghasonlásába, és legtisztábban fogalmazta meg az autonóm ember alakját. E koncepció alapján Vatai szerint a kultúra egy jelképrendszer, amely az emberi lélek, a tudattalan létezés és a transzcendens létezés között lévő feszültség szenvedését oldja fel transzcendens szimbólumaiban. Ha az ebben való kollektív hit, tehát a szimbólumok valóságának érzése elvész, az adott jelképrendszer, s ezzel a kultúra felbomlik. Az egyén számára megszűnik a harmonikus élet feltétele, az önmagát szabályozó életkeret, beáll az anarchia. Vatai és Kodolányi egyaránt rámutatnak az összefüggésre, hogy amilyen mértékben nő az anarchia, olyan mértékben szaporodnak a törvények, a rendeletek, a büntetések és megtorlások.

Kodolányi felfogásában tehát a kultúra egy adott közösségben általánosan érvényes szimbólumok összessége, a civilizáció pedig az ember önfenntartó ösztönének, tehát a fizikai élet biztosításának funkciója. A transzcendens jelképrendszer bomlását a természettudományos kutatások is elősegítették, amelyek kezdetét részben Vataira támaszkodva a reneszánsz korára datálja. A tudományos világkép széles körű elterjedését a felvilágosodáshoz köti, melynek két fő filozófiai irányzata a racionalizmus és az empirizmus, e korszakhoz köthető az autonóm ember létrejötte. Szerinte a felvilágosodás egyértelműen kártékony szerepet játszik az emberiség szellemi-spirituális életében. Az autonóm ember azokat a népeket, amelyek benne élnek egy transzcendens jelképrendszerben, primitívnak tekinti, mivel nincsenek civilizációs eszközeik, sem a nyugat-európaihoz fogható technikai fejlettségi fokon. Az autonóm ember elveti a transzcendenciától való függést, önmagában keresi a létezés értelmét és magyarázatát.

Kodolányi *Zárt tárgyalás* című vitáiratóban fejti ki legbővebben Vatai koncepcióján alapuló gondolatait, ezzel kapcsolatos reflexióit. E művét tarthatjuk pamfletnek, de olvashatjuk elbeszélés formáját öltő szikár bírósági drámaként, ami a keretét adja eszmék és

ideológiák összecsapásának. Albert Gábor a Kortárs lapjain 1999-ben közölt recenziójában mint szépirodalmi művet elemzi¹⁶. Kodolányi 1943. május 20-án fejezte be Balatonakarattyán, amikor a tisztán látók előtt nem volt kétséges a második világháború kimenetele, a hitleri Harmadik Birodalom összeomlása, hiszen a német hadsereg Sztálingrádnál már letette a fegyvert.

A titkos per elbeszélője egyes szám első személyben maga a vádlott, akit kenyéren és vízen tartanak fogva egy sötét, nyirkos cellában, míg a kívülágban háború tombol. Kihallgatásra viszik, ahol összes műveinek halmával szembesül, huszonnégy évi munkája termésével, melyekben a vádlóknak nem tetsző nézeteit hangoztatta. Néhány jellegzetes vonással vázolja fel a bíróság három tagját, akik egy-egy XX. századi ideológiát testesítenek meg: a náci, a bolsevik és a liberális-kapitalista nagypolgár más-más nézőpontból, de mind elítéli az író.

A kihallgatás során körvonalazódik a magyar szellemi élet, megismerjük a vádlottnak kortársairól alkotott nézeteit. Hivatkozik Máraival folytatott vitájára, a polémia során már szétválasztotta kultúra és civilizáció fogalmát.¹⁷ Szerinte az embert az különbözteti meg a többi létformától, hogy képes a szimbólumalkotásra, azaz a transzcendens létezés jelképrendszerbe foglalására, vagyis kultúrateremtő lény. A civilizációnak az a rendeltetése, hogy a közösségnek tűrhető életfeltételeket teremtsen. A vádlott véleménye a XX. század első felében született két vezető ideológiáról, a fasiszmusról és a kommunizmusról: mindkettő a civilizáció egy-egy típusa, akárcsak az angolszász liberalizmus, ahogy ő nevezi, plutokrácia. Mind megegyezik abban, hogy nem tartalmaznak transzcendens elemeket, vagyis nélkülözik a kultúrát. Ezzel metafizikai síkra emeli kultúra és civilizáció szembenállását, két princípiumot feltételezve: „A kultúra isteni eredetű, a civilizáció luciferi”¹⁸. Az ítélet egyoldalúságát könnyen tetten érhetjük, ha a civilizáció életünk számos területét kényelmesebbé tevő, nem romboló szándékú, illetve hatású (pl. csatornázás, vasút) találmányára gondolunk. Túlságosan leegyszerűsített, sarkított nézőpontból tekint az élet jelenségeire.

A vádlott úgy véli, a háború lelki, szellemi és társadalmi anarchiája népek millióinak pusztulását okozza, azonban az ember a történelem e szakaszán is túllép. A három bíró

¹⁶ ALBERT GÁBOR, *Zárt tárgyalás: Egy elfelejtett és azóta sem kiadott Kodolányi-műről*, Kortárs, 1999. 5. sz. 98-102.

¹⁷ Márai *Röpirat a nemzetnevelés ügyében* (1942) című írására született meg Kodolányi válasza, a *Márai és a kultúra*. Kettejük eltérő felfogását a kultúra és a polgár fogalmáról több tanulmányban elemezték, pl. HORÁNYI Károly, *Kétféle nemzetstratégia, kétféle emigráció: Kodolányi vitája Máraival*, Kortárs, 1999. 9.sz. 26-45. ÁCS Margit, *Ázsiába visz-e Kodolányi János Európa-kritikája? Az „eurázsiai lélek” értelmezése*, Magyar Szemle, 1999. 5-6. sz. 282-289.

¹⁸ KODOLÁNYI JÁNOS, *Zárt tárgyalás* = K. J., *Zárt tárgyalás*, Bp., Turul, 1943, 125.

kénytelen azzal szembesülni, hogy az író ideológiájukat, világszemléletüket nemcsak megkérdőjelezi, de érvényteleníti is. Veszedelmes nézetei miatt mindhárman halálra ítélik.

Horányi Károly Kodolányi és kortársai kapcsolatrendszerét elemző könyvében párhuzamba állítja Kodolányi vitairatát Németh László egyik beszédével: „A *Zárt tárgyalás* nem sokkal Németh László híres szárszói felszólalásának, a *Második szárszói beszédnek* elhangzása előtt íródott, illetve jelent meg. A két mű a magyarság helyzetének megítélésében rokon egymással. Németh a szárszói konferencián harmadik oldal vagy út álláspontját tárgyalta, és egyszerre utasította el a nemzetiszocializmust és a kommunizmust. [...] akár a németek, az angolok vagy az oroszok győznek, a magyar népre megszállás, bombázás, kitelepítés, deportáció vár”.¹⁹

A *Zárt tárgyalás* sajátos választ kínál arra a kérdésre, hogy létezik-e kiút korunk zűrzavarából, zsákutcájából, ahol minden vonatkoztatási pont elvesztette univerzális érvényét. Sugallata szerint egy új egyetemes jelképrendszer jelenthet megoldást, egy új kultúrforma, ami azonban még nem jött létre. Az egyes ember felelőssége, hogy megtalálja azt a belső „mértéket”, amely megegyezik a feltételezett univerzálissal.

Kodolányi **Várkonyi Nándor** (1896–1975) íróval, könyvtárossal az 1930-as évek második felétől levelezett rendszeresen. 1941-ben a pécsi Sorsunk folyóirat indulásakor személyesen is megismerkedtek, közösen szerkesztették a lapot. A Janus Pannonius Társaság adta ki, amelynek Kodolányit társelnökévé választották. Kapcsolata Várkonyival szoros barátsággá fejlődött, évtizedeken keresztül tartott egymás munkáira termékenyítően ható levélváltásuk.

Kodolányi világ- és létszemléletének alakulásában a legmeghatározóbb szerepet talán Várkonyi Nándor egyik könyve, a *Szíriat oszlopai* játszotta, amit még 1941-ben, kéziratban olvasott. Ez egy olyan világot tárt fel előtte, mely a mostaninál hasonlíthatatlanul nagyszerűbb, gazdagabb és műveltebb volt. A régi ember, az ún. homo magus sokkal többet tudott a világegyetem és az élet nagy titkairól; Kodolányi és szellemi rokonai e titkok feltárására, megértésére és művészi interpretálására vállalkoztak. Várkonyi barátja írói stílusát mágikus realizmusnak nevezte. Rajnai egyenesen messianisztikus küldetést tulajdonított neki: „Egy hitetlenségbe, gyilkos háborúba és zűrzavarba hulló emberiségnek megmutatta az első, az eredeti, egyetlen és örökkévaló igazságot: a nagy visszatérést az élet forrásához, az Ős-kinyilatkoztatáshoz, a Szent Szellem szolgálatához.”²⁰ Rajnai tanulmányának megírása a

¹⁹ HORÁNYI Károly, *Eredet és jelkép: Kodolányi János és kortársai*, Bp., Argumentum, 2004, 72.

²⁰ RAJNAI, I. m., 116.

szocializmus idején vakmerő vállalkozásnak számított, mivel a materializmussal szembenálló, a transzcendens elsődlegességét hirdető irodalomkritikát képviselt.

Kodolányi érdeklődése az őstörténet, a prehisztorikus idők, a csillagászat és az asztrológia felé fordult, művészetének visszatérő motívumai a kozmikus világkorszakok és az örök ember sorsának alakulása lettek. Ami Kodolányi szerint az embert emberré teszi, az a mítosz, az ember nem lehet meg nélküle. Minden nagy csillagászati korszaknak megvan a maga mítosza, s a vezető hőroza, aki ezt a mítoszt hordozza, megtestesíti, és az emberiséget korszakról korszakra vezet. Mítoszregényeiben az egyes kozmikus világkorszakok „messiásainak”, vagyis szabadítóinak történetét beszéli el: a Bika korszakának legtökéletesebb megtestesítője Gilgames, a Kosnak Mósze, a Halaknak pedig Jesuah.

Kodolányi közvetlen szellemi közegének meghatározásában Jókai Anna egy rövid írása, valamint Kodolányi és Várkonyi terjedelmes levelezésének idevágó részlete nyújthat támpontot. Jókai Anna *A töve és a gallya* című esszéjében úgy véli, hogy kevés az ún. autentikus beszélő²¹. E kevesek között tiszteli a „nagy triászt”: Várkonyi Nándort, **Hamvas Bélát** (1897–1968) és Kodolányi Jánost. Vannak, akik teljesítményüket lefitymálják, mondván, mások ezt már megírták, nem új, csak ismétlés. Amiről beszélnek, az a valaha birtokolt Éden, amit elvesztegetett az ember. Ami Várkonyinál az elveszett Paradicsom, az Hamvasnál az Aranykor, s a Vízözön világa előtti világ Kodolányinál. Hamvas szavaival kifejezve valaha korlátlan lét volt, ahol a látható világ természetes módon kiegészült a láthatatlannal. Várkonyi szerint az ember akkor harmóniában élt Istennel, a világgal és önmagával, halhatatlan lény volt, tehát tökéletes. Kodolányi egyik levelében összekapcsolja a tudományt és a vallást, szövé teszi, hogy senki sem kísérl meg a tudomány nyelvét lefordítani a vallás nyelvére. Einstein, Bohr, Eddington és más XX. századi természettudósok elméleteivel megismerkedve arra a következtetésre jut, hogy „a tudomány ugyanazt mondja, amit minden vallás a legősibb idők óta mond, amit a keresztyénség is mond...”²²

Kodolányi ugyancsak kéziratban olvasta Hamvas Béla hatalmas művét, a *Scientia sacrát*, amelynek tárgya: „az archaikus ember világszemlélete, gondolkodása, viszonya a Kozmoszhoz, a Földhöz és az emberhez [...] az archaikus ember, akinek kora Kr. e. kb. 600-ban zárult le, nem mágikusan látott, mint mi mondjuk, hanem transzcendentálisan, azaz minden jelenség és minden tény okát felülről eredeztette. Szemléletében az anyag csak állapot, mégpedig a sorozatban a végső állapot. A társadalom sem alulról fölfelé, hanem

²¹ JÓKAI Anna, *A töve és a gallya*, Jelenkor, 1989. 7-8. sz. 701-709.

²² Uo.

fordítva épült s nem az alsó osztályokon nyugodott, hanem felülről függött, a beavatott istenkirály személye révén. Forrásai: Manu, a Véda, Zarathustra, Hermés Trysmegistos, Herakleitos, Pythagoras, a héber írárok, Lao Tse, a Bardol Tödel, az egyiptomi Halottaskönyv stb.”²³ – számolt be lelkesen 1951. február 6-án keltezett, Várkonyinak írt levelében.

Egyetértünk azzal a felfogással, mely szerint a hagyomány (ahogyan Hamvas Béla használja a fogalmat) és a transzcendencia gondolkörét egyezményesen lenéző, kizárólagosan a racionális tudományt elfogadó létszemlélet nem tud kielégítő magyarázatot adni bizonyos tapasztalatokra. Racionalitás és spiritualitás, tradicionális és tudományos világkép egymás komplementer megfelelői, egyikkel sem tudjuk megmagyarázni a másik szférájába tartozó jelenségeket, legfeljebb elfogadhatjuk átjárhatóságukat.

Ehhez a triáshoz tehetjük negyedik tagnak **Weöres Sándort** (1913–1989) és költészetét Kodolányi 1949. október 17-i levele alapján, melyben ezt írta Várkonyinak: „Kedvem volna kijelenteni, hogy három erős oszlopot látok a jövődő magyar szellemi életben, egyik a Te nagy műved, másik az én néhány új regényem, harmadik Weöres Sándor lírája. Sajnos, a negyedik oszlopot egyelőre nem látom, pedig úgy illik, hogy négy oszlopa legyen a világnak.”²⁴ Várkonyi válaszában megnevezi a negyediket: „Na befejezem, úgysis mint oszlop. Szerénység nélkül kívánom, hogy igazad legyen, annál inkább, mert suttyomban hasonlót gondolék, sőt negyediknek is kibazsáltam már Hamvas Bélát.”²⁵ (1949. október 20.) Weöres Sándor költészete ugyanazt a transzcendens, időn túli dimenziót szólaltatja meg, amit Kodolányi a regényeiben, Hamvas és Várkonyi filozófiai és tudományos írásaiban. *Tizenegy szimfónia* című versfüzére a filozofikus líra egyik legkiemelkedőbb alkotása, minden „tétele” egy-egy meditációs gyöngyszem. Gilgames történetét ő már 1941-ben feldolgozta különféle töredékek, így a sumér eposz cseréptábláinak felhasználásával.

Kodolányi és Várkonyi levelezéséből kibontakozik a mitikus tetralógia keletkezéstörténete: az összes forrásmunkát megtárgyalták, amelyek alapján Kodolányi dolgozott. Az író olvasmányai felfoghatók előtanulmányokként, melyek nyomán kialakította saját vízióját az adott korszak társadalmáról, világszemléletéről, ember- és istenképéről, és megformálta a főhősök és a mellékalakok jellemét. Újabb és újabb könyveket ajánlottak

²³

^{24,25} *Levélről levélre: Fejezetek Kodolányi János és Várkonyi Nándor levelezéséből*, válogatta, szerk., és az előszót írta, ifj. KODOLÁNYI JÁNOS, Bp., Mundus Magyar Egyetemi Kiadó, 2000, 122. levél

²⁵²⁴ *Uo.*, 123. levél

²⁵ *Uo.*, 164. levél

egymásnak, Kodolányi időközben elolvasta Várkonyi következő kéziratát, az *Elveszett Paradicsomot* is.

Várkonyi az őseibernek felelteti meg az *Új ég, új föld* Enkiduját: „De igaz: elfelejtettem Enkiduhoz gratulálni, csodás!! Ez tképpen Mukink, ő a természetközösségben élő ember. Nem győztem gyönyörködni benne s álmomban sem tudtam volna elképzelni, hogy ennyire való, ennyire eleven lényvé lehet teremteni.”²⁶ (1949. november 5.)

Kodolányi Jesuah és Jehuda alakjának megformálásához szintén alapos stúdiumokat folytatott. Várkonyi tudományos megközelítésmódjával a ránk hagyományozódott Krisztus-alakban a következő összetevőket fedezte fel, s osztotta meg barátjával 1950. december 26-án kelt levelében: „Hadd szóljak először egy-két szót Jézus Krisztusról; a napokban sokat gondoltam rá leveled nyomán [...] Azon gondolkoztam, hogy négyféle lény olvadt össze benne. Az egyik a szeretet-evangélium hirdetője, az elesettek, gyöngék, jók apostola. A hegyi beszéd vigasz-csepegtetője. – A másik a misztérium-isten, a Megváltó, a Nagy Király, a mitikus ősalak; [...] A 3-ik a mágus, thau maturgus, esodatevő, aki megvív a Sátánnal, de nem köt szerződést, nem adja el a lelkét, à la Faustus, hanem fehér mágiát űz. Ezt is ismerjük. – A negyediket ajánlom figyelmedbe, pillanatnyilag a legjobban érdekel, mert alig sejtett, új; Blavatsky Helénánál bukkantam rá, mérges nivektívák közepette az Egyház, az evangéliumhamisítók s a nagy Atyák ellen. A beavatott Jézus ez, titkos tan szerzője, mely tan elsikkasztott. [...] Heléna szerint Jézusnak ezt a tanítását Máté megírta s ez volt Máté igazi evangéliuma, melyet a nazarénusok és az ebioniták, Jézus első és igazi zsidó hívei követtek. Zsidóul volt írva, csak zsidóul, maguk közt adták tovább; Szt. Jeromos lefordította, de aztán ő vagy más elsikkasztotta, mert ártott a kialakított tan s kialakult Egyház érdekeinek.”²⁷

Kodolányi könnyen kötött és bontott ismeretségeket, az írók közül **Szabó Lőrinc** (1900–1957) való barátsága a legmélyebb és legtartósabb. Kettejük, valamint Szabó Lőrinc felesége, Mikes Klára sűrű levélváltásából állította össze a *Ne panaszkod magányodat!* című kötetet Horányi Károly, ami az Argumentum Kiadónál 2002-ben jelent meg.²⁸

1934-től közös szerkesztőségben dolgoztak a Magyarország napilapnál, Szabó Lőrinc mint segédszerkesztő, valamint mindketten az 1934 áprilisában alakuló Válasz munkatársai voltak. Barátságuk a harmincas évek második felében vált konfliktusokkal terheltebbé. Ezek

²⁶

²⁶ Uo., 129. levél

²⁷ Uo., 162. levél

²⁸ *Ne panaszkod magányodat! Kodolányi János levelezése Szabó Lőrincel és Szabó Lőrincné Mikes Klárával*, szerk. HORÁNYI Károly, Bp., Argumentum, 2002

egyrészt a politikai szituációk eltérő megítéléséből fakadtak, másrészt a Magyarország szerkesztőségében közösen eltöltött évekkel mélyültek el fokozatosan. Az 1941-es év legelején megszakították egymással a kapcsolatot, mivel merőben másképpen ítélték meg a német kisebbség politikai szerepét, a német és a magyar nemzetiség dél-magyarországi helyzetét. Két év után, 1942 novemberében egy Lillafüreden rendezett írókonferencián kibékültek, ám az említett nézetkülönbséget a későbbi kölcsönös kiengesztelődés gesztusai sem tudták teljesen feledtetni.²⁹

Szabó Lőrinc életrajzi versiklusát, a *Tücsökzenét* összegző igénnyel, magánéleti történéseiből mikromitológiát teremtve alkotta meg. Az 1947-ben megjelent kötet néhány versében ő is megidézi a *Gilgames-eposz* szereplőit, korát. Ezzel a párhuzammal a személyes lét mitologikus jellegét erősíti. Az eposz cselekményének részletei, motívumai annál a résznél szerepelnek, ahol tizenhét-tizennyolc éves korát idézi fel: 213. *Gilgames és barbárai*, 215. *Szentírások népköltészete*, 216. *Enkidu üzenete*. Kodolányi az eposzból az özönvízről szóló betétet használta fel *Vízözön* című regényében, a többi elemét, szimbólumát a regény folytatásában, az *Új ég, új földben*. Forrásaival szemben Gilgames gyermek- és ifjúkorát a vízözön előtti korba helyezi (tehát mindkét regényben szerepelteti), ezáltal saját művészi elképzeléseit érvényesíti. Az antedatálás invenciózusságáról írja Csűrös Miklós: „Ezáltal Gilgames az előző fejlődési fokozat, a letűnő nagy kultúra beavatottjaként lép át az új világba, az ide is, oda is vagy ide se, oda se tartozás, az átmenetiség gyötrelme és többlete ezért válhat jellemének és sorsának [...] kulcsává.”³⁰

A dolgozatban itt említjük meg a *Vízözön*nek azon olvasatát, amely Utnapistim baráti körét, a beavatottakat a szerző kortársaival felelteti meg, mint azok görbe tükreit, karikatúráit, vagyis az ismerősök kulcsregényként is olvashatták. Ur'bau, a süket könyvtáros Várkonyi Nándor, Namzi, a zsoldárköltő Németh László, Gubbubu, a távoli Aztlánért rajongó író Márai Sándor, Hétli, a szerelmi himnuszok költője Szabó Lőrinc, Simetán, a Csillagtorony tudósa pedig Kulin György csillagász. A valódi személyek természetesen csak hozzátételeges modellként szolgáltak a sarkosan ábrázolt karakterekhez.

Kodolányi atyai barátja lett a fiatal, paraszti sorból származó Szabó Istvánnak (1936–1976). A tizenennyolc esztendőes fiú 1949 nyarán levélben fordult az elhallgattatott íróhoz, hogy írja meg véleményét írói próbálkozásairól. Kodolányi tanítványává fogadta, s levelek sorában formálta gondolkodásmódját, csiszolta stílusát. Levélváltásuk 1956-ig tartott, amikor Kodolányi újra visszatérhetett, Szabó István pedig novelláival beléphetett az irodalmi életbe.

²⁹ HORÁNYI Károly, *i. m.*, 124-125.

³⁰ CSÜRÖS Miklós, *Regény a mítoszok határán: Kodolányi János pályája 1945 után*, Literatura, 1975. 2. sz. 61-87.

A tanítvány egyik levelében megállapítja, miután elmélyedt a XX. századi magyar irodalom olvasásában, hogy Kodolányi kortársai és a későbbi generációk sem tudtak elszakadni a móríci prózától: „Milyen novellák ezek? Móríci novellák, egy hajszálnyiival sem különböznek ábrázolásmódban, megjelenítésben, szerkesztésben, stílusban... Félig naturalista, kisrealista írások. [...] únom s gyűlölöm ezt az írásmódot. Én mást akarok, nyűgnek, koloncnak érzem a móríci örökséget, ezt az agyontaposott utat. Ötven év óta minden magyar író ezt járja, Krúdy kivételével.”³¹ (1955. február 14.) Szabó István meg kívánja haladni ezt az írásmódot, elégedetlen mesterével, az idősebb nemzedékekkel. Véleményét az is befolyásolhatta, hogy nem volt alkalma olvasni Kodolányi mítoszregényeit az 1948-ban megjelent *Vízöntő* kivételével, pedig ezek túlmutatnak nemcsak a tendenciózus szocialista, hanem a realista, naturalista próza irányzatán is.

3. A tetralógia születése, a korabeli recenziók, a művek recepciója

Kodolányi a mitikus tetralógia írását valószínűleg a második világháború végén, a budapesti ostrom idején határozta el – akkor még nem volt benne biztos, hány mitikus tárgyú regényt alkot –, a világégés kataklizmáját, a régi világrend megszűnését s az új kialakulását, magát az átalakulást, az alapvető értékek megrendülését s az újak megszületését kívánta ábrázolni. Történeteit örök érvényűnek vélt kontextusba, prehisztórikus időkbe és egzotikus vidékekre helyezte. A *Vízöntő* 1946 tavaszától szeptemberig készült, 1948-ban még *Vízöntő* címen jelent meg a Szöllősy Könyvkiadó gondozásában. Folytatása (ezt az alcím is jelzi), az *Új ég, új föld* 1949 májusától nyár végéig íródott, ám megjelenésére majdnem tíz évet kellett várni: 1958-ban a Magvető adta ki. Az *Én vagyok* című regény 1950-51-ben készült el; ezt a művét szinte teljesen átírta, miután a kész anyagot elolvasta. Tüskés Tibor szerint azért, mert korábbi írói módszerével ellentétben a központi eszmét most csak utólag sikerült megragadnia. Keletkezését tekintve *Az égő csipkebokor* a legkésőbbi, 1953 decemberében, karácsony előtt fejezte be, és 1957-ben jelent meg nyomtatásban a Magvetőnél.

Az *Én vagyok* betéttörténete *Jehuda bar Simon emlékiratai* címmel önálló kötetben látott napvilágot 1957-ben a Magvető Könyvkiadónál, a történet egésze csak három évvel az író halála után, 1972-ben nyert publicitást, szintén a Magvetőnél. Ám ez cenzúrázott változat volt, a szerkesztő, Sík Csaba jelentős részeket kihagyott a kéziratból. A teljes szöveg csupán 2002-ben a Szent István Társulat életmű-kiadásának részeként látott napvilágot. Tili

³¹ Kodolányi János és Szabó István levelezése, szerk. CSÜRÖS Miklós, Bp., Holnap, 1999, 173.

Annamária az *Én vagyok* szövegváltozataival foglalkozó tanulmányában megállapítja, hogy első, 1972-es kiadásából az eredeti szöveg mintegy 26 %-a (körülbelül az egynegyede) hiányzott. Az új kiadás 75 fejezete helyett a régi csupán 68-at közölt. Tanulmányában a kimaradt részek funkcióját, jelentésgazdagító szerepüket elemzi.³²

Kodolányi mind a négy regényt Balatonakarattyán írta, mivel budai lakását 1946-ban kénytelen volt eladni, nem tudván tovább fenntartani. Az addigi nyaralóból lakóhely lett, a kert lehetővé tette az önellátó gazdálkodást, a családot a sok anyagi nehézség közepette az író megmaradt barátai támogatták. Száműzetése az irodalmi közéletből, az izoláltság ugyanakkor tág teret engedett az alkotásnak, mind a szépirodalmi művek, mind a levélváltások tekintetében. A mítoszregények keletkezéséről számos adalékot találunk az író ekkori leveleiben, melyek címzettjei többek között Borbély Ervin, Ignác Rózsa, Koren Emil evangélikus lelkész, Rajnai László, Sik Sándor piarista szerzetes és irodalomtörténész, Szabó István, Szabó Lőrinc, illetve Várkonyi Nándor.

Kodolányi Várkonyihoz szóló leveleiben kifejti, milyen eszméket, korszakokat és történelmi, illetve mitikus személyeket köt össze regénytetralógiája főhőseiben. Mózesban az emberfölötti embert formálja meg (1951. október 10-i levél) – e fogalom kapcsán felidézhetjük Nietzsche gondolatmenetét, ahol a többi ember fölött álló Übermensch egyszerre a zord, rideg nagyság megtestesítője és rendkívüli képességek birtokosa. Szintén leveleiből tudhatjuk, hogy olvasta Freud Mózes-könyvét, amiből több állítást elfogad és felhasznál: pl. Mózes egyiptomi származását, s hogy Mózes Eknaton tanait vitte tovább. Thomas Mann Mózesről írott elbeszélése, a *Törvény* szerint „ponyva, tudatlanságok nagy komolysága, nagyképűséggel stilizált halmaza.”³³

Az *Én vagyok*hoz folytatott előtanulmányai során számos vallástörténeti és misztikával foglalkozó könyvet kézbe vett, egyházatyák és misztikusok műveit is elolvasta, s a *Biblia* különböző fordításainak összehasonlításával érdekes felfedezést tett: „Jahve, a Tüzipisten, elborította a Jézusvallást, az önfeláldozó Isten vallását” – írta 1950. november 18-án. Az egyeduralomra törő vallások közti harc dimenzióit kitágítja: „a mithoszt és a misztériumot mégis ki kell szélesítenem a Mózes-előtti időkig [...] Ebben a munkában Jehósuah ben Nún, továbbá a fára szögezett kígyóhal, valamint a Dionysos-vallás a

32

TILI Annamária, *Kodolányi János Én vagyok című regényének szövegváltozatai*, Irodalomtörténet, 2003. 2. sz. 272-289.

³³ *Levelek egy pap íróhoz: Kodolányi János hat levele Koren Emilnek 1951-1955 között*, közli, bevezeti KABDEŐ Lóránt, Délsziget, 1988. 12. sz. 9-24.

támasztékaim. Jól megnézve az Ószöv. írásokat, ordítanak belőlük az ilyen, erőszakkal kireakciózott tények, mint: Áron megölése és föláldozása Mózes által, a kígyóhalvadás híveinek lázadása a Jahvizmus ellen, a velük kötött kompromisszum” – osztotta meg észrevételeit Várkonyival 1950. december 19-én kelt levelében.³⁴

Koren Emilnek címzett episztoláiban arra panaszkodik, milyen rossz, hiányos, hamis mind az ószövetségi, mind az újszövetségi írások magyar fordítása, ezért kénytelen a görög szöveggel bibelődni. Bírálja a hivatalos teológiát: „üres és meddő spekulációvá laposodott [...] akik a forráshoz, az Evangéliumhoz tértek vissza, éppúgy nem képesek az Írások ezoterikus tartalmába behatolni, mint az egyházak, ideértve a mai katolicizmust is.” (1951. október 7.) Az elanyagiasodás mélypontjának tartja azt az új dogmát, mely szerint Mária testestül ment a Mennybe.³⁵

1951 nyarán Várkonyi Nándor és Rajnai László meglátogatta Kodolányit Balatonakarattyan. Az író ezt követő levelében Rajnai Lászlónak részletesen értelmezte az *Én vagyok* című regénye központi alakjait: „Júdásban a földi élet testesül meg, ez pedig nem lehet egyenlő rangú a szellemivel. Jézus (a Krisztus) a világ miliőjébe szállt, ezért kellett meghalnia, s nem azért, mert Júdás elbukatta. Hanem azért buktatta el éppen Júdás, mert ő volt a világ megtestesülése. Más is elbukathatta volna, miután a törvény az, hogy az Ember Fiát, az isten Fiát a világnak *el kell* buktatnia.”³⁶ Megadta a kulcsot Júdás jellemének és az árulás lélektanának megfjtéséhez: „mikor megbánja egész életét és bűneit, *nem vall meg* nyíltan mindent. Elhallgatja anyja és Judith halálának okait [...] Napról napra több titka lesz, s éppen ezért napról napra több titok veszi körül Jézust is. [...] Kifejleszti magában az üldözöttség és üldözés állapotának szellemi rendszerét, készen kapott vallási motívumokkal építi körül önmagát [...] Végrehajtván az árulást, tökéletesen megbetegszik, elveszti kapcsolatait Istennel és a Kozmosszal, kihull a létből, az Alvilágba süllyed. [...] Sorsa az volt, hogy az Ember Fia elárulásának révén jusson el a fölismeréshez és a megtisztuláshoz.”³⁷

Borbély Ervin költő így emlékezik vissza levelezésükre (Ékes Ákos írói álnéven publikált könyvében): „Témája elsősorban a közös érdeklődésünkbl fakadó ezotéria, amely Kodolányinál akkor írt regényeihez kapcsolódik [...] nem az asztrológia összefüggéseit, felépítését vizsgálta, hanem a jóslások hibázásaiból az asztrológiára visszakövetkeztetve konstruált olyan elméletet, hogy a régi szimbólumok a mi korunkban már értelmüket

³⁴ SZABÓ Sándor, *A nagy trilógia születése: Adatok Kodolányi bibliai tárgyú regényeinek keletkezéséhez, Várkonyi Nándorhoz írt levelek*, Dunatáj, 1979. 2. sz. 44-52.

³⁵ *Levelek egy pap írójához: Kodolányi János hat levele Koren Emilnek 1951-1955 között*, közli, bevezeti KABDEBŐ Lóránt, Délsziget, 1988. 12. sz. 9-24.

³⁶ KODOLÁNYI János, *Az Én vagyokról: Az író levele Rajnai Lászlóhoz*, Somogy, 1994. 4. sz. 229-232.

³⁷ Uo.

vesztették s ezért nem használhatók. [...] Visszapillantva, Montaigne mondását kell idéznem: egyebet sem csináltunk, mint egymást értelmeztük.”³⁸ Mindezekből jól látszik Kodolányi univerzálisnak mondható érdeklődése, az adott témát (történelem, ezotéria, természettudomány) más-más emberrel vitatta meg az illető szellemi vonzalmai és jártassága szerint.

Kodolányi 1954. január 9-én kelt levelében Sík Sándornak a következőket írta: „a tetralógia most teljes (Vízöntő, Bika, Az égő csipkebokor, A tékozló fiú), tíz vaskos kötet. Úgy érzem, mindent elmondtam, ami mondanivalóm volt s írói pályámat befejeztem.”³⁹ Megállapíthatjuk, hogy mitikus regényeinek megírásával lezárult egy korszak Kodolányi írói pályáján, átmenetileg joggal érezhette úgy, hogy minden fontosat leírt, amit közölni szeretett volna. Természetesen még további műveket is alkotott, de ezek a közelmúlttal foglalkozó regények, úti beszámolók, tanulmányok és visszaemlékezések.

Gilgamesz ábrázolásmódjáról így vall a pap-költőnek: „Hogy Gilgamesz kétharmadrészben ember, egyharmadrészben isten, minden emberre érvényes, lévén az ember három része: állati – emberi – isteni, de az emberek tömegében csak ő tudja ezt s ő tud csak eszerint is viselkedni.”⁴⁰ Egy kivételes hős sorsában is az általánosan érvényes, örök emberi vonásokat kereste és jelenítette meg.

A mítoszregények megjelenésük után nem váltottak ki jelentős visszhangot, a *Vízöntőről* csupán egyetlen bírálat látott napvilágot Selmeci Elek tollából a Vigilia hasábjain 1949-ben; ebben különösen nagy hibának rója fel, hogy évezredek és világtájakat ugorva más népek vallási hitéből vesz kölcsön, így az inka kultúrából és a hindu filozófiából.⁴¹ Nem tudja elfogadni, hogy a történet szinkretikus módon ötvözi a különféle kultúrákat, tradíciókat. Kristó Nagy István így vélekedik a regényről: „A *Vízöntő* elolvasása után megmondtam, hogy terjengősnek találom, s ha lektor volnék, bizony vagy egyharmadát törölni javasolnám.”⁴² A *Boldog békeidők* című regényét is túlírtnak, nehézkesnek, terjengősnek tartja. Pedig e két regénye véleményem szerint ökonomikus szerkezetű, történetvezetése kiegyensúlyozott és egyenletes tempójú.

³⁸ ÉKES Ákos (dr. BORBÉLY Ervin), *Levelezésem Kodolányival = Én vagyok: In memoriam Kodolányi János*, válogatta, szerk., összeállította CSÜROS Miklós, Bp., Nap, 2001, 171-179.

³⁹ KODOLÁNYI János és SÍK Sándor levelezéséből, Vigilia, 1977. 10. sz. 699-703. Ezeket a munkacímeket egy kivételével mind megváltoztatta, a *Vízöntőt* később *Vízözömré*, a *Bikát Új ég, új földre*, a *tékozló fiút* pedig *Én vagyok*ra.

⁴⁰ *Uo.*

⁴¹ SELMECI Elek, *Vízöntő*, Vigilia, 1949. 7. sz. 495-496.

⁴² KRISTÓ NAGY István, *Kodolányi közelében*, Alföld, 1983. dec. 57-61.

Az *Új ég, új földről* Falus Róbert írt recenziót a vezető napilapnak számító Népszabadság oldalain 1958-ban.⁴³ Ő Gilgames konfliktusát abban látja, hogy elemberteleníti a hatalom, szellemi fensőbbisége elidegeníti népétől. Irodalomkritikusi attitűdjét a szocialista ideológia határozta meg, azt veti Kodolányi szemére, hogy újabb regényeiben kimondatlanul is a *Zárt tárgyalás* szellemét védi. Gömöri György több mint tíz évvel később, 1959-ben az Irodalmi Újságban Kodolányi talán eddigi legjobb regényének tartja. Erényeként méltatja a kiemelkedő egyén és a társadalom, a nép konfliktusának bemutatását a Bika-korszak felépítéséért vívott küzdelemben. Gilgames könyörületes, jó zsarnok, de nagy terveit csak a nép szenvedése árán sikerül végrehajtania, melyekkel szemben a nép értetlen és hálátlan, akárcsak Gilgames a néppel szemben.⁴⁴

Szabolcsi Gábor *Író és valóság* című, Szegeden megjelent (1960) kötetében a hatalmon lévő irodalmi diskurzusnak megfelelően csak elítélő jelzőkkel illeti a Gilgames-eposz modern feldolgozását.⁴⁵ Mivel a megértés kulcsát a *Zárt tárgyalás* című pamfletben leli meg, mely szerint az ember nem társadalmakban, hanem a transzcendenstől származó kultúrákban él, ezért szemléletét csak retrográdnak bélyegezheti. Az ő olvasatában Lugal az egyetlen beavatott, aki segíteni akar a népen, ám harakiri lesz a sorsa, mert Anu kívánsága szerint nem tudott eljutni a közönyösségig, segíteni szeretett volna az emberiségen. Sajátos szemüveget kell feltenni, hogy Utnapistimet „a legnagyobb közönyösnek” lássuk. Sz. Kundl Edit recenziójában társadalmi kontextusba helyezi Gilgamest, az alapproblémát a diktatúra és a demokrácia ellentétében látja. Szerinte Gilgames hatalma azért roppan össze, mert nem következetes diktátor, nem számol le könyörtelenül ellenségeivel.⁴⁶

Publikálása után legnagyobb figyelmet *Az égő csipkebokor* érdemelt ki, valószínűleg hatalmas társadalmi tablója, és az egyszerű néppel bővebben foglalkozó előadásmódja miatt. Kodolányi a négy mitikus hős közül Mózes alakját és az őt körülvevő világot ábrázolta a leginkább realista eszközökkel.⁴⁷

Csűrös Miklós írt először kritikát az *Én vagyok* azon részletéről, amely még Kodolányi életében megjelent *Jehuda bar Simon emlékiratai* címmel.⁴⁸ A teljes regény kiadását követően

⁴³ FALUS Róbert, *Új ég, új föld*, Népszabadság, 1958. IX. 19. 222. sz. 4.

⁴⁴ GÖMÖRI György, *Új ég, új föld*, Irodalmi Újság, 1959. 5. sz. 5.

⁴⁵ SZABOLCSI Gábor, *Új ég, új föld* = Sz. G., *Író és valóság*, Szeged, 1960, 155-162. (Tiszatáj irodalmi könyvtár)

⁴⁶

⁴⁶ SZ. KUNDL Edit, *Új ég, új föld*, Társadalmi Szemle, 1969. 3. sz. 115-116.

⁴⁷ A regény megjelenése utáni négy bírálat: KÖREN Emil, *Az égő csipkebokor*, Evangélikus Élet, 1958. 7. sz. 2.; RADÓ Polikárp, *Az égő csipkebokor*, Új Ember, 1957. 25. sz. 3.; SCHEIBER Sándor, *Kodolányi János: Az égő csipkebokor I-II.*, Új Élet, 1958. 3. sz. 5.; TELEGI POLGÁR István, *Az égő csipkebokor*, Könyvtáros, 1958. 66-67.

⁴⁸ CSÜRÖS Miklós, *Jehuda bar Simon emlékiratai*, Kritika, 1970. 12. sz. 40-43.

(amiről fentebb kifejtettük, még a cenzúrázott változat) három bírálat született,⁴⁹ valamint Ignác Rózsa színművész és regényíró adta közre néhány levélváltását a szerzővel, ezáltal igyekezvén megvilágítani a mű fogantatását.⁵⁰

Kodolányi mítoszregényeiről az 1960-as, '70-es és '80-as években továbbra is kevés recenzió, illetve elemzés jelent meg, többnyire olyan emberek tollából, akik személyesen ismerték, és az uralkodó marxista irodalomkritika áramlataival szemben haladva nagyra értékelték művészetét. Tótfalussy István a Vigilia hasábjain jelentethette meg tanulmányát Kodolányi regényírói pályájáról 1959-ben, talán ez tekinthető az első nemcsak marxista szempontú kritikának.⁵¹ A *Vízöntő* és az *Új ég, új föld* fogadtatásáról így vélekedik: „Mindenesetre érdekes, hogy e két nagy közönségsikert ért mű a kritikusok részéről mily megnemértéssel találkozott. B. Nagy László például, a *Kortárs* tanulmányírója, történeti regénynek [...] tekintti [...] megtagadván az írónak kijáró hitet és bizalmat, a történelem ítélőszéke elé idézi a *mesét*. [...] az elfogulatlan olvasó magyarázat nélkül is mesének látja Utnapistim és Gilgames történetét.”⁵² Akárcsak Csűrös Miklós, ő is az életmű folytonosságát hangsúlyozza, mivel az alapok megrendülését, világok pusztulását és újak létrejöttét leíró mitikus látomásokban ugyanakkor a válságnak diagnózisát fedezi fel, mint amelyről a *Sötétség* című elbeszélés vallott még 1922-ben. Arra a következtetésre jut, hogy aki a mulandóságból szabadulni akar, annak a transzcendencia két útjának valamelyikére kell lépnie: Istár és Anu révületét választhatja. Istár a szerelem és a nőiség istenasszonya, csalogatása vonzó, de nyugalmat nem ad, szerelem-mítosza mindig szakrális háttérű. Akik Anut követik, lelkük szenvedély nem szántotta, csendes rétegeibe merülnek, a magányban lecsendesül a cselekvés buzgalma, helyette a szemlélődés időtlen harmóniáját választják.⁵³ Kodolányi *Az égő csipkebokorral* visszatért a történelmi regényhez, jellegzetes korrajzot fest Mózes alakja köré. Tótfalussy abban rokonítja Kodolányit és hőseit, hogy Mósze alázatban és önfegyelemben maga választotta magának az Istent, akárcsak a szerző, aki maga-alkotta Istent imádott, maga-alkotta Isten ellen lázadt. Ez az Isten nem a nomádok vérszomjas bálványistene, de nem is Krisztus szerető, kegyelmes Atyja. Kodolányi szerint mindkét istenkép töredék: töredéke

⁴⁹ BATA Imre, *Kodolányi Jézus-regénye*, Tiszatáj, 1972. 10. sz. 60-64.; TASI József, *Kodolányi Júdás-regénye*, Élet és Irodalom, 1972. 29. sz. 11.; TUSKÉS Tibor, *Kodolányi János: Én vagyok*, Vigilia, 1973. 7. sz. 451-455.

⁵⁰ IGNÁC RÓZSA, *Levélrészletek az „Én vagyok” keletkezéséről: Kodolányi levelei Ignác Rózsa-hoz*, Confessio, 1971. 1. sz. 93-105.

⁵¹ TÓTFALUSSY István, *Mítosz és valóság: Kodolányi János, a regényíró*, Vigilia, 1959. 4. sz. 202-214.

⁵² Uo.

⁵⁰⁵³ Uo.

⁵¹

⁵²

⁵³

valami egynek, amit csak sejteni lehet. Tótfalusy felteszi a kérdést, amellyel Kodolányi-hősök egész sora viaskodik: személy ez az Isten, vagy csak személytelen roppant hatalom?⁵⁴ E kérdés lehetséges megoldásaira még visszatérünk az egyes regények részletes elemzésénél.

Bata Imre Tiszatájban publikált tanulmányában az *Én vagyokkal* foglalkozik, amelynek tengelyét a Jesuah-Jehuda binaritásban látja. A disszertáció írója leginkább ezzel a megközelítéssel ért egyet. Bata szerint „a kettő szoros relációban, mint ugyanazon komplexusnak a két, diametrális arca – Janus-arc! –, ez teszi a Jézus-regényt mítosszá”,⁵⁵ ezért nem tekinti se történelmi, se vallástörténeti tárgyú regénynek. „Jesuah-Jehuda egy létezésállapot két pólusa. Maga a kettőre hasadt modern emberi tudat. Ebben a polarizáltságban Jehuda bar Simon képviseli az intellektust, Jesuah pedig ama teljességet, mely csak virtualitás”⁵⁶ – a befogadó számára ez pusztán vágyott teljesség, ám a regény világában ténylegesen megvalósuló egység ember és transzcendencia viszonylatában. Bata Imrét Jesuah Hamletre emlékezteti, mint a passzivitás homogén koncentrációja, mely kizökkentette az időt. Jesuahnak egyetlen akciója, hogy a semmit magából kitaszította, elegendő egy egész létezésre. Ezzel szemben a semmit hordozó Jehuda örökös aktivitás. Oidiposzra emlékezteti. A nagybátyja feleségével való viszonya kimeríti a vérfertőzés fogalmát, ám tettének nem vállalása, az igazi cselekvés előli menekülés idézi elő látszatcselekvései folytonos sorát. Jehuda megsemmisíti magát, azzá lesz, ami valójában. Lába hibáságát is Oidiposzra utaló jelnek tartja.⁵⁷ Bata Imre analógiái valószínűleg a hasonló sorsproblémákból táplálkoznak. Elemzése a két ellentétes pólus köré épül, filozófiai háttérrel nyújt a korszakváltás reprezentánsainak (áldozat és áruló) bemutatásához.

Tüskés Tibor fogalmazza meg *Regény és mítosz* (1973) című tanulmányában, mi foglalkoztatja leginkább Kodolányit: az ember helye a világegyetemben. Nála az ember, bár külső alakja megváltozhat, mégis öröktől fogva létezik, időtlen. Kodolányi már korábban olvasott finnül, németül, franciául, a mitikus tetralógia kedvéért igyekezett megismerni több ókori nyelvet. A két Gilgames-feldolgozásban a vízözön kora, és a mezopotámiai Uruk világképének rekonstruálására tett monumentális kísérletet. Egyetértünk Tüskés Tibor állításával, mely szerint azt akarta a modern regényformában megvalósítani, amit a maga idejében az archaikus eposz tett: az örök mítosz egyik megnyilvánulási formáját ábrázolta. Ezzel egy új regénymodell jelenik meg nála, amit Tüskés még nem nevezett mítoszregénynek,

⁵⁴54 Uo.

⁵⁵55 BATA Imre, *Kodolányi Jézus-regénye*, Tiszatáj, 1972. 10. sz. 60-64.

⁵⁶56 Uo.

⁵⁷57 Uo.

de tulajdonképpen erre gondolt.⁵⁸ Feltárja Kodolányi regényírási módszerét: műveit hosszú ideig építgeti magában, az előkészületi időt a téma, a kor, az eszmék alapos tanulmányozása tölti ki. Adatokra, a vizuális elmélyedéshez képekre van szüksége. Fejben a mű minden apró részletét kidolgozza, még a várható terjedelmet is megcélazza. Roppant képzelőerővel, beleélő képességgel megáldott művész: ennek köszönheti írói termékenységet, de végtelen gyötrelmeit is. Hallucinációi és víziói vannak. Az első megfogalmazás után újra kézbe veszi a kéziratot, igazít, változtat, baráti véleményt kér, néha egész részleteket átdolgoz. A nagy egész, az alapeszme szolgálata lebeg előtte, nem a kidolgozás pontossága. Magát realista fantasztának, alkotói módszerét pedig fantasztikus realizmusnak nevezi.⁵⁹ Ez az önvallomás is azt igazolja, érdemes megközelíteni tetralógiáját a mítoszkritika, mitopoétika elemzési stratégiái alapján.

Tüskés is felismeri, hogy az *Én vagyok* stílusa merőben más, mint a *Vízözön* és az *Új ég, új föld* hangneme, *Az égő csipkebokor* ábrázolásmódjához ellenben közelebb áll. Ő a meseszerűség, a szürrealitás, és a realista, történelmi szempontú bemutatás közti különbségeket emeli ki. Elemzésében az alkotáslélektanra koncentrálna, számos helyen a szerző leveleiből, vallomásaiból idéz, a felhasznált forrásokat kutatja. Vagyis a pozitivistá megközelítésmódon belül marad, nem helyezkedik bele a regényvilágokba mint önálló struktúrákba, a főbb szereplők jellemét és mozgatórugóikat vázolja fel, valamint az eszmei hátteret kutatja.

Tüskés szerint az *Én vagyok*ban Jesuah csak formailag áll az események középpontjában, az igazi főhős Jehuda bar Simon, mivel az ő nézőpontját ismerjük meg. Jánosy István a regény forrásai közül János evangéliumát emeli ki, úgy véli, a szerző János evangéliumának szellemében ábrázolja Jesuah és Jehuda személyiségét és kettejük viszonyát. Sok esetben a Jesuah szájába adott homiliák eltérnek a másik három evangélium szemléletétől, mivel Jánosé később keletkezett azoknál: nem mindegyik tekinthető autentikusnak, ugyanakkor sok eredeti mondását is tartalmazza. „Kodolányi mintaszerűen használja fel János evangéliumát. Nem él vele kritikátlanul, de nem is utasítja el mint történeti hitelesség nélküli forrást.”⁶⁰ Tili Annamária már említett, az *Én vagyok* szövegváltozataival foglalkozó tanulmányában szintén inkább Júdás-regénynek tartja, mivel az elbeszélő Jézus alakját hangsúlyosan Júdás lelkében tükrözteti. Vele ellentétben, de szintén az új,

⁵⁸⁵⁸ Tüskés Tibor, *Regény és mítosz: Kodolányi János írói útja 1945 és 1955 között: Az archaikus időkben játszó művek írásának korszaka*, Hid (Újvidék), 1973. 9. sz. 785-804.

⁵⁹ Uo.

⁶⁰ Jánosy István, *Kodolányi János: Én vagyok*, Délsziget, 1989. 15. sz. 33-37.

cenzúrázatlan kiadás ismeretében Zászlós Levente Jézus-regényként értelmezi, szerinte a kihúzások miatt került Júdás személye a középpontba.⁶¹

Csűrös Miklós elsőként az önálló kötetben megjelent *Jehuda bar Simon emlékiratairól* ír kritikát, melyben kiemeli Jehuda kereskedő foglalkozását, ami egész lényét meghatározó karakterisztikum: azért gyűjt, hogy a finom életet és a boldogságot a vagyon révén megszerezze. Véleménye szerint a tartalmatlan ember képe áll előttünk, nincs benne uralkodó eszme, nincs a személyiséget maga köré rendező belső mag.⁶²

Következő, 1975-ös tanulmányában Kodolányi egész 1945 utáni pályájával foglalkozik, minden lehetséges forrásmunkát és hatást feltár, felsorol. A *Vízözön* és az *Új ég, új föld* nőalakjai esetében az összképet lehangolónak és egyoldalúnak tartja, a számtalan árnyalat és változat ellenére. Némely szereplők szájába adott vélekedések szerint a női nemet kapkodás, hisztéria, szülőköröség jellemzi. A túláltalánosítás révén konstruált női jellem minden egyedben fölbukkan, olykor az átlag ábrázolásának szűrítő, jellegtelennítő hatását érzi. Mindezt az író gyermekkori tapasztalataiból eredezteti. Női portréi közül azokat tekinti hitelesebbnek és érzékletesebbnek, amelyeken az emberi sors és átélés egyenértékű aspektusát fedi föl az anya, a szerető, a társként nélkülözhetetlen feleség „archetípusaiban”⁶³. Itt egy jungi fogalom használatával találkozunk, ami azt sugallja, Kodolányi a női karakterekben is általános szerepköröket ábrázol egyénített módon.

Csűrös figyelmet fordít a narráció jellegzetességeire: a történetírás szerkesztési és fogalmazási kliséi parodisztikus hatásúak, az elbeszélő tudatos anakronizmusokkal él, az ábrázoló, leíró részek esszéisztikus betétekkel, szerzői kiszólásokkal, lírai sóhajokkal váltakoznak. A mitikus és vallásos színezetű történelmi elbeszélés groteszk, ironikus, parodisztikus felfogásában egy modern világirodalmi áramlathoz kapcsolódik.⁶⁴

Az *Én vagyok* elemzésekor kiemeli a mítosz Jung-ra támaszkodó modern értelmezését, a mitikus ismétlődés, példakövetés gondolatát. Csűrös megállapítja, hogy Jesuah jellemzése abban tér el a tradicionálistól, hogy az ókori Kelet mágikus tudományának továbbfejlesztőjeként jelenik meg, aki Serbál hegyén, a hatalmas titkos könyvtárban tanult és nyert beavatást, ezen kívül Jesuah születésének misztériumát racionalizálja. Jesuah a megtestesült Eszme. Kodolányi megjelenítő erejét nem tartja minden tekintetben elég erőteljesnek: „amikor az erkölcsi eszményt akarja ábrázolni, elvont marad, csak a bibliai tanítás betűjét tudja visszhangozni, viszont remekel a Rossz, a bűn és a bűnös

⁶¹ ZÁSZLÓS Levente, *Kodolányi János Jézus-regénye*, Polisz, 2003-2004. dec.-jan. 35-38.

⁶² CSÜRÖS Miklós, *Jehuda bar Simon emlékiratai*, Kritika, 1970. 12. sz. 40-43.

⁶³ CSÜRÖS Miklós, *Regény a mítoszok határán: Kodolányi János pályája 1945 után*, i. h.

⁶⁴ *Uo.*

megjelenítésében.”⁶⁵ Véleményünk szerint ez a benyomás abból fakadhat, hogy amíg Jehudát belülről ábrázolja, emlékirataiban egyes szám első személyben beszélteti, és bepillantást enged gondolataiba, érzéseibe, addig Jesuáht csupán külső nézőpontból ismerhetjük meg. Ez nem jelenti feltétlen az ábrázolás kevésbé sikerült voltát.

Jehuda pszichológiájának megalkotásával kapcsolatban Csűrös megállapítja, hogy Kodolányi a tudattalan jungi és adleri változatához közelít, az önfenntartás és a hatalmi aspirációk motiváló fontosságára is figyel a Freud által hangsúlyozott fajfenntartás és erotikus vágyak mellett. Meglátása szerint az áruló mitikus példáját korszerű probléma feltárására is használja, Jehuda lélektanát a modern, széthulló személyiség struktúrájához, társadalmi helyzetét a XX. századi helyét kereső, de útját vesztett kispolgári értelmiségi típusához hasonlítja.

Csűrös felállítja a négy mítoszregény közös teológiai hipotézisét: a monoteista ősvallás és az alacsonyabb rendű vallások képzetek harca. Mósze alakjába, akárcsak Jesuahéba, belejátszik a mitikus ismétlődés és azonosság gondolata. Csűrös felidézi, hogy akárcsak ő, Németh László, Cseres Tibor, Bata Imre és Tüskés Tibor is *Az égő csipkebokort* tekintik legnagyobb művének.

Rajnai László az általa *Örök Testamentum*nak nevezett négy mítoszregényt helyezi az életmű csúcsára. Ezek a teljességet kívánják nyújtani, kereteik közt szervesen helyet foglal a vallás, a tudomány, a politika, a történelem és a mítosz is. Valóságos enciklopédia, egy mindent profanizáló korban a magasrendű élet bibliája. Kodolányi, mint minden nagy korforduló reprezentatív alkotója, a transzcendencia és a humánus koordinátáinak metszéspontjában áll. Birtokolja az örök tudás és a korszerű tudás leglényegesebb elemeit. Szimbolikus jelentőségű Mósze exodusa, kivonulása ebből a romlott világból egy távoli, igazi hazába, az Ígéret Földjére. Ezt keresi Gilgames élete végén, ezt az utat téveszti el végzetesen Júdás. Az emberiség valamikor a Paradicsomban élt, és el fog jönni az idő, mikor ismét a Paradicsom lesz a lakása. Minden ember feladata, hogy tudatosítsa magában ezt a rendeltetését, e szerint éljen. A példát adó, elhívott zarándokok: Utnapistim, Gilgames, Mósze. Rajnai szerint teljesítményeinek betetőzése *Az égő csipkebokor*, benne megvalósította önmagának leghívebb, legteljesebb kifejezését, s olyan eszmét adott a világnak, mely nem múlik el korunkkal. Az interpretátor elvárásai tehát a következők az íróval szemben: az alkotás legyen önkifejezés, a művek filozófiai eszméket hordozzanak; önmaga lehetőségeit a legnagyobb mértékben teljessé ki, ami benne rejlik, hozza felszínre. Ez a gondolat Heidegger egzisztencializmusával rokonítja, aki azt várja el a modern kor emberétől, hogy

⁶⁵ Uo.

nézzen szembe a halállal, önmaga létének végességével, s ne bújjon szerepeinek álarca mögé, hanem saját belső lehetőségeit valósítsa meg. Így szabadulhat meg a tömegemberek sorsától.

Rajnai László egész életművet átfogó esszéje azzal zárul, hogy az utókor kötelességévé teszi, Kodolányit méltó helyéhez juttassa: „Igazi írónak nemcsak rangja van, hanem helye is; méltó helyét előbb-utóbb el kell foglalnia nemzete s 'a népek hazája, a nagyvilág'-nak irodalmi tudatában.” Ő talán túlértékeli Kodolányi jelentőségét: „A magyar regényirodalom nem tekinthet ugyan vissza hosszú múltra, mégis olyan világirodalmi nevekkkel dicsekedhetik, mint Jókai Mór, Mikszáth Kálmán, Krúdy Gyula és Móricz Zsigmond. Mi ötödiknek bátran leírjuk Kodolányi nevét, *időrendben ötödiknek, értékben azonban legelsőnek*. Kodolányi nemcsak többet fejezett ki a magyarságból, többet és művészebben, mint elődei, hanem a regényirodalomban először hozott létre olyan alkotásokat, melyeknek maradandóságához akkor sem férhetne kétség, ha népünk és nyelvünk már a múlté lenne.”⁶⁶ Szerinte *A vas fia*i, a *Julianus barát* és a mitikus tetralógia (végleges címeik: *Vízözön*, *Új ég, új föld*, *Az égő csipkebokor*, *Én vagyok*) a regényirodalomban világviszonylatban is első helyen állnak.⁶⁷

Természetesen ezt az állítást nem fogadjuk el teljes egészében, viszont az irodalmi kánon újragondolására serkenthet. Rajnai az esszé folyamán előzőleg szigorú kritikai vizsgálatnak vetette alá Kodolányi valamennyi művét, keményen bírálva a gyengébbnek ítélt darabokat. Kifogásolta például a *Boldog Margit* lélekrajzát, nem tartotta elég spontánnak és átéltnak, bírálta az *Emese álma* regényciklus két elkészült kötetének (*Istenek*, *Holdvilág völgye*) szerkezeti hibáit, a felhalmozott anyag túlduzasztását: mintha az író nem tudta volna szerves egységgé forrasztani történetszálait. Rajnai tézisének végiggondolásakor vegyük figyelembe interpretációjának elméleti előfeltevéseit, elvárásait az alkotóval szemben, melyekről ő maga tájékoztat: „a test és a lélek, isten és az ember, az örök törvények, és az alkotó szellem csodájának egységét valljuk és keressük az íróban, művében”.⁶⁸

⁶⁶ RAINAI László, *I. m.*, 141.

⁶⁷ *Uo.*

⁶⁸ *Uo.* 32.

II. Mítosz és irodalom

Az elemzés egyik központi relációjához érkeztünk, mivel a dolgozatban mítosz és irodalom összekapcsolására, bonyolult viszonyrendszerük felfejtésére teszünk kísérletet. A mítosz görög eredetű szó, általános definíciója szerint isteni lényekről, hősökről, az ősidők eseményeiről szóló monda, hitrege, amelyben a természet és a társadalom jelenségei, hatóerői megszemélyesítve jelennek meg. Más értelmezésben az egyén vagy a közösség cselekvéseit emberfölöttivé emelő elbeszélés. Létezik pejoratív mellékszövege is, amennyiben valaki, valami köré hamis tartalmakat költenek, amelyek később lelepleződnek, valótlanoknak bizonyulnak. Nos, a kályhától szeretnénk volna elindulni, hogy megkezdhessük az utazást a fogalommagyarázatok erdejébe.

1. A mítosz fogalma az orosz strukturalizmusban: Loszev, Meletyinszkij

A strukturalista irodalomtudomány orosz nyelvterületen a nyelvészeti formalizusból nőtt ki a XX. század első évtizedeiben. Roman Jakobson 1919-ben egy prágai konferencián keresztelte el az irányzatot. Inkább egy átfogó látásmódról, sajátos módszertanról van szó, mintsem filozófiai rendszerről, tulajdonképpen a világhoz való hozzáállás univerzális módszere. Szisztematikus interpretációs felfogást vall: a struktúra nemcsak egy létező formája, hanem ugyanakkor a létezőnek homológ megismerési formája is. A tárgy formájában benne rejlő jelentést kívánja kibontani. A strukturalista számára a funkció azt jelenti, hogy egy bizonyos létszint formációi egy másik, átfogóbb, absztraktabb létszint formációjának funkciójában érthetők meg. A strukturalizmus feltételez az emberi jelenségek körében egy olyan centrumot, mely abszolút struktúrája a létnek, amelyből minden forma transzformálódással létrejön. A különböző strukturalizmusok abban térnek el egymástól, hogy más felfogást vallanak a centrális szerepű struktúra jellegéről.¹

Alekszej Loszev (1893–1988) eredetileg klasszika-filológus volt, de foglalkozott vallásfilozófiával, esztétikával, logikával, zenével és mítoszkutatással is. *A mítosz dialektikája* című műve miatt 1930-ban letartóztatták azzal a váddal, hogy munkája cenzúra által kihúzott részeit külföldön publikálta. Három évnyi kényszermunkátáborra ítélték, s csak a harmincas évek végén kapott újra egyetemi katedrát. *A mítosz dialektikája* a XX. századi nyugat-európai és amerikai irodalomtudományban honos mítoszkritikának színvonalas orosz „megfelelője”. Nyugat-Európában ezt a módszert egy Franciaországba emigrált bolgár ruszista, Julia

¹ BÓKAY Antal, *A strukturalizmus* = B. A., *Irodalomtudomány a modern és a posztmodern korban*, Bp., Osiris, 1997, 191-202.

Kristeva (1941–) képviseli a legmarkánsabban, a téma kevésbé irodalmi megközelítése a román Mircea Eliade (1907–1986) nevéhez fűződik.

Loszev könyve időben jóval megelőzi a nyugati mítoszkritikai szakmunkákat. Abból az alaphelyzetből indul ki, hogy a mítoszt csak és kizárólag mítoszként lehet és kell vizsgálni. A mítoszban való benne élés kiindulópontjának feladása ugyanis a mítosztól idegen elemeket tulajdonít neki. Úgy határozza meg a mítoszt, hogy megmondja, mi nem az. Élesen elhatárolja a mitikus szemléletet a tudományos gondolkodástól, a mitikust átfogóbb világnézetként értékeli. Ugyancsak elkülöníti a mítoszt a metafizikától, azon az alapon, hogy a mítosz mindig konkrét, képi, míg a metafizika absztrakt. A mítosz képiségét elválasztja az allegóriától, a szimbólummal hozza szoros összefüggésbe. Szerinte a mítosz sem nem séma, sem nem allegória, hanem szimbólum. De megjegyzi, hogy a szimbólum fogalma teljesen viszonylagos, mivel egy adott kifejezési forma mindig csak egy másikkal való viszonyában tekinthető szimbólumnak. „Ez különösen amiatt érdekes, mert egy és ugyanazon kifejezési forma más értelmi kifejezési formákkal vagy tárgyi formákkal való viszonyának módja alapján lehet egyidejűleg szimbólum is, séma is, és allegória is. Ezért egy mítosz analízisének fel kell tárnia, mi benne a szimbólum, mi az allegória, mi a séma, és mindez milyen szempontból ez vagy amaz.”² Ez a felfogás egybevág Northrop Frye megállapításával, mely szerint nincsenek szükségszerű asszociációk, amelyek változatlanok és állandóak. A szőnyeg például hétköznapi tárgy, ám a repülő szőnyeg már csodálatos tulajdonságú, mitikus dolog.

Loszev két összefoglaló, szintetizáló definícióját adja a mítosznak: „szavakba foglalt személyes történelem”,³ vagyis nyelvtileg kifejezett elbeszélési mód, ami konkrét személyiségekhez kötődik. A végső dialektikus formula: „a mítosz – a kifejtett mágikus név.”⁴ Loszev elmélete szerint a névben benne van a személyiségnek és kifejeződésének, szóbeliségének dialektikus szintézise. A csodás név pedig nemcsak tanúskodik a csodákról, hanem teremti is a csodákat – így jut el a mágikus név kifejezéséhez.

Jeleazar Meletyinszkij (1918–) *A mítosz poétikája* című összefoglaló művében mítosz és irodalom minden lehetséges kapcsolódását körbejárja, osztályozza, elemzi. Megállapítja, hogy a kultúra mindig fenntartotta a kapcsolatokat az őskor és az ókor mitológiai örökségével, ám egészében véve a „demitologizálás” felé haladt, ennek csúcsát a XVIII. századi felvilágosodáshoz és a XIX. századi pozitívizmushoz köti, míg a XX. században egyfajta „remítologizálásnak” lehetünk tanúi. E fogalmat kiterjesztette azokra az életművekre, illetve

² Alekszej LOSZEV, *A mítosz dialektikája*, ford., utószó Goretity József, Bp., Európa, 2000, 59-60.

³ *Uo.*, 209.

⁴ *Uo.*, 274.

műalkotásokra, amelyek a teljes létet kívánják a modern történelem és kultúra keretei között megragadni. Az ún. nagy, jellegadó művekben mindig testet ölt a jelen, a történelem és a mitológia hármás dimenzióköre: mítosz és történelem egymásba villódzása, a mítosszal a történelem mélyebb értelmének megragadása és a jelen centrumú célzatosság. A háromféle irányulás e művek nagyfokú pluralitását eredményezi, bennük a mítosz nem egyetlen fonala az elbeszélésnek, és nem is egyetlen szempontja a szövegnek. A bevezetésben megfogalmazza összefoglaló igénnyel megírt tanulmánya kettős feladatát: egyrészt a modern elméletek fényében vizsgálni a valódi mitológiát, másrészt vizsgálni a mítosz mai tudományos és művészi interpretációit, különösen a mítosz–irodalom reláció kérdéseit.

Meletyinszkij tanulmánya első részében a modern mítoszelméletek és a rituális-mitológiai irodalomtudomány fő képviselőinek koncepcióit ismerteti. A Jung-féle analitikus pszichológiában a mítosz mint archetípus a kollektív tudatalattinak a szinonimája. James Frazer (1854–1941) *Az Aranyág* című kultúrantropológiai művében a rítusnak ad elsőbbséget a mítosszal szemben. Ő vezeti be a meghaló és feltámadó istenségek mítoszának típusát, elemzi a hozzájuk kapcsolódó évnegyedes kultikus szokásokat, melyek archaikus megfelelői az *Újszövetségnek* és a keresztény misztériumi szertartásoknak. Meletyinszkij szerint a mítosz és a rítus annyira összetartozó fogalmak, mintha a tyúk és a tojás elsőbbségét próbálnánk megállapítani. A francia szociológiai iskola, így Lucien Lévy-Bruhl a primitív gondolkodás jellegzetességeit kutatta, ennek során alkotta meg a misztikus participáció fogalmát, amelyben semmi sem véletlen, de nem is abszolúte determinált, a mítosz itt a csoportssolidaritás fenntartásának módja. Ernst Cassirer német filozófus a mítoszkalkotást szimbolikus tevékenységként kezeli, a nyelvvel és a művészetrel együtt a kultúra önálló szimbólumformájának tekinti. A mitikus tudatban álom és ébrenlét, élet és halál nem nagyon válik el, a lét és nemlét oppozíciója helyett a lét két homogén állapotát érzékeli. Cassirer elgondolása Northrop Frye mítoszkritikájára, amelyet később tárgyalunk, nagyban hatott.

Claude Lévi-Strauss strukturális antropológiájában megalkotta a mítoszok strukturális tipológiáját. Különleges jelentőséget tulajdonított a mítoszoknak az emberi lélek önmegismerő késztetésében: a mítoszokban az ember úrrá lesz a visszafordíthatatlan folyamatos idő és a diszkrét struktúra ellentétén, mert megszervezi a mítoszhallgató ember pszichológiai idejét. E megállapítás korrelációba hozható Bergson francia filozófus objektív idő és szubjektív belső idő oppozíciójával. Mircea Eliade szintén az időérzékelés kettősségét hangsúlyozza: a rítusokban megújul a mitikus szakrális idő, vele együtt megsemmisül az aktuális folyó idő; ahol a történelmi idő betör a mitológiába, például a bibliai mítoszokban, ott a szakrális időt a jövőbe transzponálják eszkatologikus remények formájában.

Monográfiája második részében Meletyinszkij a klasszikus mítoszformák kifejeződését vizsgálja az epikus folklórban. A számtalan mítoszdefiníciót két csoportra osztja: az egyik a mítoszt mint a világról alkotott fantasztikus *elképzelést*, istenek s szellemek rendszerét határozza meg, a másik *elbeszélést* lát benne, az istenek és hőszok tetteinek leírását. A mítosz a dolgok lényegét azok genezisével azonosítja, a környező világ leírása nem más, mint teremtéstörténetének elmondása. Megfigyelhető a szakrális előidő és az empirikus idő dichotómiája. Tematikus csoportokban tárgyalja a különféle mítoszokat: nemzetségalapító ősök, demiurgoszok, kultúrhőszok (Prométheusz), káosz és kozmosz, kozmogenezis, teremtmítoszok (fény és sötétség), világmodell (kozmikus fa), kalendáriumi mítoszok (eltűnő és visszatérő istenek, egyiptomi Ozirisz), kozmikus ciklusok és eszkatologikus mítoszok (aranykor, özönvíz), heroikus mítoszok (Héraklész). Mítosz, mese és eposz viszonyrendszerét is elemzi. A harmadik részben részletesen foglalkozik a XX. századi reinitologizáció típusaival.⁵

2. A mítoszkritika irányzata: Northrop Frye

A jungianizmus és a ritualizmus szintézise révén jöhetett létre a mitológiai irodalomtudomány. Carl Gustav Jung (1875–1961), az analitikus pszichológia megalapítója szerint az archetipusok, ősi képzetek – Freudnál archaikus maradványok – olyan ösztönök, melyek nem fiziológiai késztetések, hanem fantáziákban, szimbolikus képek formájában nyilvánulnak meg.⁶ „Az ösztönökhöz hasonlóan az emberi psziché kollektív gondolati sémái is veleszületettek és öröklöttek.”⁷ A kollektív tudattalan az emberi lélek abszolút struktúrája, mely minden konkrét értelemformát magába foglal. Jung legtöbb figyelmet az individuációs folyamattal összefüggő archetipusoknak szentelt. Az individuáció során a perszónától (álarctól) az önmegvalósításig jutunk el, aminek feltétele a tudatnak és a tudatalattinak, az egyéninek és a közösséginek, a külsőnek és a belsőnek a szintézise. A főbb individuációs archetipusok: az árnyék mint a „lélek túloldala”, az anima/animus az ellenkező nemet képviseli a tudattalanban, a bölcs öreg ember vagy asszony, az anya, az apa, a gyermek, archetipikus kép a mandala, vagyis a sugarakkal rajzolt kör alakú kép.

Jung és Kerényi Károly mitológiai kutató egyetértően vallják, hogy a mitológia nem a világ magyarázatára születt, hanem a kollektív lélek mélységei felé fordul, mint az emberi

⁵ Jeleazar MELETYINSZKIJ, *A mítosz poétikája*, ford. Kovács Zoltán, Bp., Gondolat, 1985

⁶ Carl Gustav JUNG, *Az ember és szimbólumai*, ford. Matolcsi Ágnes, Bp., Göncöl, 1993, 68.

⁶

⁷ *Uo.*, 74.

kozmosz österemtésének forrásához.⁸ Jung azt állítja, a műalkotásban a legfontosabb elem a szimbólumképzés, a képalkotás, amely a művet a kollektív tudattalanhoz kapcsolja. A művészetet az emberiség alapvető és ősi élményeivel hozza kapcsolatba. A vallások és a művészetek egyaránt szimbólumokkal teremtik világukat, a vallásban szakrális jelentéssel, a művészetekben inherens és imaginárius jelentéssel bírnak.

Kerényi Károly (1897–1973) klasszika-filológus és vallástörténész gondolkodásmódja közel állt Hamvas Bélához, együtt hozták létre a Sziget szellemi műhelyt és folyóiratot 1935-36-ban. Kerényi 1943-ban Svájcba emigrált, Junggal közösen alapították meg Zürichben a Carl Gustav Jung Intézetet. Az analitikus pszichológia atyja mellett állandó levelezőtársa lett Thomas Mann és Hermann Hesse is. Fő kutatási területe a görög-római vallástörténet és irodalom, monográfiák sorában dolgozta ki a nagy görög istenalakok archetipikus képét, pl. Hermészt vagy Dionüszoszt. A szocializmus nemkívánatosnak tartotta szellemi működését, így sosem tért haza Magyarországra. A megítélésében történő enyhülés jelezte, hogy 1977-ben kiadták *Görög mitológia* című kétkötetes munkáját.

A mítoszkritika (myth criticism) egyik markáns képviselője Northrop Frye (1912–1991) kanadai irodalmár, aki az 1940-es években kezdi publikálni tanulmányait. Átfogó teóriáját *A kritika anatómiája* (*The Anatomy of Criticism*) című, 1957-ben kiadott mitopoétikai művében fejti ki. Úgy véli, hogy Frazer *Az Aranyága* irodalomtudományi vezérfonálnak is alkalmas. Frye vallja egyrészt mítosz és rítus, másrészt mítosz és archetípus abszolút egységét. Elméletében a rítus és az álom nyelvi kommunikáció formájában történő egyesülése a mítosz. A mítosz kifejezést az elbeszélésre, történésre, az archetípus kifejezést pedig a jelentésre javasolja. Tulajdonképpen feloldja az irodalmat a mítoszban. Polemikus bevezetésében elégedetlenségét fejezi ki az eddigi irodalomkritikával, irodalomelmélettel szemben: „Minden általam ismert tudatosan konstruált irodalmi értékhierarchia rejtett társadalmi, morális vagy intellektuális analógiára épül.”⁹ Saját módszerét etikai kritikának nevezi, etikán nem a társadalmi tényeknek az előre meghatározott értékekkel való retorikus összevetését értve, hanem a társadalom jelenlétének a tudatosságát. Az etikai kritika a művészetet a múltból a jelenbe irányuló kommunikációnak fogja fel, s a múltbeli műveltség teljes és egyidejű birtoklásának az elvén alapul.¹⁰

Erőteljesen támaszkodik Arisztotelész filozófiájára, és az irodalmi hagyományt, univerzumot állítja középpontba, mely társadalmi jellegű és elsődleges az egyes

⁸ Jeleazar MELETYINSKIJ, *I. m.*

⁹ Northrop FRYE, *A kritika anatómiája: négy esszé*, ford. Szili József, Bp., Helikon, 1998, 26.

¹⁰ *Uo.*, 27.

műalkotásokhoz képest. A hagyomány nála az értelem átfogó, koherens struktúrája. Élesen elválasztja egymástól a mitológiai és a tudományos univerzumot.

A szimbólumok motívumrendszerre állnak össze, Frye ebben helyezi el az irodalom sokféle jelenségét. Az első esszében történetileg egymást követő fikcionális beszédmódokat különít el a szerint az arisztotelészi gondolat szerint, hogy a hősök vagy jobbak, vagy rosszabbak, vagy olyanok, mint mi, köznap emberek. Öt fikciós módot különít el, mindegyikhez műfajokat sorolva. A mítoszban a hős lényének minőségében főként rendelt, isteni természetű. A románcban a hős már nem transzcendens, de tettei csodások, hős vagy szent. A „magas mimetikus mód” hőse felsőbbrendű vezető, ilyenek a tragédiák főszereplői. Az „alacsony mimézis” hőse hozzánk hasonló, a komédiák és realista regények szereplője. Az ironikus módban a hős hozzánk képest alacsonyabb rendű, nevetséges, abszurd, sok XX. századi műben találunk ilyen karaktereket (pl. Kafka, Beckett stb.) A tragikus és a komikus fikciós módok mellett megkülönbözteti a tematikus módokat, melyekben az eszme, a gondolat, a fogalmi érdeklődés az elsődleges; ide tartozik a legtöbb költemény, egyes regények, az esszé műfaja.

A második esszé a szimbólumok elméletéről szól. Frye a szimbólumot az archetípus átfogóbb kategóriájához sorolja. Az archetípusok asszociatív nyalábok, két fő fajtájuk a kulturális archetípus, mint pl. a kereszt, és a konvencionális asszociációk, amelyek állandóak és változatlanok lennének, miként a fehér színt a tisztasággal társítjuk.¹¹ De még ez utóbbiak is ki vannak téve a többértelműségnek, hiszen a fehér a japán kultúrában a gyász színe. Frye is hozzáfűzi, hogy nincsenek szükségszerű asszociációk, vannak rendkívüli módon nyilvánvalóak, de a megfelelések nem állandóak és nem változatlanok.

Harmadik esszéje az archetipikus elemzést mutatja be, mely a kollektív tudattalan elemeit gyűjti rendszerbe. Frye, mint a nyugat-európai kultúrkör örököse Észak-Amerikában, középpontba a görög–zsidó–keresztény mitológiát állítja, és az ebből felépülő koherens életfelfogást. A mítosz a kollektív értelmet struktúraként építi be az irodalmi szövegekbe. A mítoszok és az archetipikus szimbólumok háromféle szerveződését mutatja be. Először: a nem „átvitt értelmű” mítosz általában istenekkel vagy démonokkal foglalkozik, és totális metaforikus azonosságú, két egymással kontrasztban álló világ formáját ölti. A metaforikus szervezésnek ezt a két formáját apokaliptikusnak, illetve démonikusnak nevezi. Másodszor: az általános romantikus tendencia implicit mitikus szerkezeteket sugall az emberi tapasztalással szorosabban asszociált világban. Harmadszor: a „realizmus” tendenciája a hangsúlyt a tartalomra és a megjelenítésre helyezi, kevésbé a történet formájára. Az ironikus

¹¹ *Uo.*, 90.

irodalom a realizmussal kezdődik, és a mítosz felé tendál, mitikus alakzatai általában inkább a démonikusra, mint az apokaliptikusra utalnak.¹²

Az apokaliptikus szimbolika tulajdonképpen a vallás mennyország-elképzeléseiből ered, ezek formáit az emberi vágy és a kultúrák alakították. Frye felsorakoztatja e szimbolika tipikus hőseit, az állat-, növény- és ásványvilágban, a természetben megjelenő megfelelőit, visszatérő élethelyzeteit, történetsémáit. Számtalan módon megnyilatkozhat, az ember természetes elemei, a föld és a levegő mellett a tűz az ember evilági élete fölötti szintet, a víz az élet alatti szintet – de nem ártó értelemben – képviseli.¹³ A démonikus szimbolika olyan világ megjelenítése, melyet a vágy teljességgel elhárít: az alvilág, a lidércnyomás, a kín és a zavar világa. Összetevői a pokol, az ördög megjelenési formái, a gonosz a metamorfózis révén számtalan alakot fölvehet, tipikus képviselői ugyanúgy megvannak minden létszínten, mint a mennyországnak.¹⁴

Az apokaliptikus képvilág illik a mitikus módhoz, a démonikus képvilág az ironikus mód utolsó fázisához, amikor a mítoszhoz tér vissza. A másik három módban (románc, magas mimézis, alacsony mimetikus mód) ez a két struktúra dialektikusan hat. Ez a három közbülső szerkezet alkotja az analogikus képvilágot. A románc az ártatlanság analógiája, szervező eszméje a tisztaság és a mágia, a magas mimézis területén a szeretet és a forma a szervező elemek, ez a természet és a ráció analógiája. Az alsó szintű mimézis a tapasztalás analógiája, szervező eszméi a genezis és a munka. „Az összehasonlító mitológia kutatója időnként az ősi vagy az antik kultuszokban olyan gátlástalan mítoszalkotás nyomaira bukkan, hogy ez rádöbbenheti, mennyire az erkölcsileg még elfogadható lett a fejtett vallások apokaliptikus vízióinak a mértéke. A szövegek igen alapos tisztogatásával járt együtt a zsidó, a görög és más mitológiák fejlődése”.¹⁵ A szatíra kifejezetten démonikus hangoltságú, az archetípusok szokott erkölcsi asszociációinak a kifordítása.

Frye hangsúlyozza, hogy egy irodalmi műben a látens apokaliptikus vagy démonikus alakzatok csupán egy részét teszik ki a teljes kritikai elemzés számára fontos összetevőknek.¹⁶ Ezzel elismeri interpretációja határait és korlátait, amit véleményünk szerint minden kritikai elemzésnek szem előtt kell tartania, vagyis tisztában kell lennie véges lehetőségeivel. Egy-egy esztétikai értékelés alá vont mű jelentésrétegei szükségszerűen kimeríthetetlenek, ezért fordulunk az ún. remekművekhez újra és újra, vetjük alá más-más megközelítési módnak.

¹² *Uo.*, 120.

¹³ *Uo.*, 121-125.

¹⁴ *Uo.*, 125-128.

¹⁵ *Uo.*, 133.

¹⁶ *Uo.*, 135.

Úgy véljük, kapcsolatba hozhatók saját világunkkal, megszólítanak, továbbgondolásra serkentenek, dialógust folytathatunk velük. (Ezt a reflexiót a hermeneutikai irodalomtudomány irányzata fogalmazta meg legtisztábban.)

Az archetípus-kritikus az irodalom narratív oldalát rítusnak tekinti, vagyis a történetet rítusként tanulmányozza. A regény és a dráma archetipikus elemzése az ismétlődő, konvencionális cselekvések terminusaiban megy végbe, az ilyen cselekvések a rítussal analóg jelenségnek mutatkoznak. Frye az elbeszélés területén kétféle mozgást tételez fel: egy vertikális és dialektikus mozgást, zenei hasonlaltal élve öt hangnemet különít el, a történet menete általában átkerülhet egyik struktúrából a másikba az apokaliptikustól a démoni szimbolikáig. Ehhez kapcsolódik az életfolyamatokból következő horizontális és ciklikus mozgás: az évszakok váltakozása, a tavasz–nyár–ősz–tél négyese, melyekhez szintén analóg emberi, állati, növényvilági és ásványi szimbolika tartozik. A rítusok a Nap, a Hold, az évszakok és az emberi élet változásai köré csoportosulnak. E felosztás alapján az irodalom négy műfaj előtti elemét, ún. műthoszt, vagyis műfaji cselekményét mutatja be. A tavaszhoz a komédiát köti, a nyárhoz a románcot, az őszhöz a tragédiát, míg a télhez az iróniát és a szatírárt. A negyedik esszé sajátos rendszerbe foglalt műfajelmélet a megfogalmazott alapelvek nyomán. Életünkben rengeteg modalitással és archetípussal találkozunk, az irodalom ezek rendszeres újraélését teszi lehetővé. Frye felfogásában az irodalomtudomány arra szolgál, hogy megvilágítsa az egyes mű és a kollektív értelemrendszer közötti funkcionális viszonyt.

A „Tentatív konklúzió”-ból megtudjuk, a szerző támadása a különféle kritikai módszerek közötti gátak ellen irányul. Ezek a gátak a kritikust feleslegesen egyetlen kritikai módszerre korlátozzák. Véleménye szerint a gátak lebontásában döntő szerep jut az archetípus-kritikának, ezért állította ezt fő helyre. Elméletében „a mítosz végső fokon *műthoszt* jelent, az irodalmi forma egyik struktúraszervező elvét.”¹⁷

Northrop Frye *Kettős tükör* című könyvében a *Bibliát* mítoszkritikai szempontból értelmezi. Nem tekinti történelmi munkának, sem életrajznak. Az Ó- és Újtestamentumot kettős tükröként fogja fel, egyik a másikat tükrözi vissza, de a külvilágot egyik sem. Az Újszövetség minden könyve visszaül az Ószövetségre, az Újtestamentum szerzői azt állítják, művük az Ótestamentum kulcsa, valódi jelentésének magyarázata. Frye ebből a nézőpontból elemzi a teremtést, az özönvíz történetét, a genezist, a bibliai bölcsességeket, a próféciákat, az evangéliumokat és az apokalipszist, folyamatosan utalva a két testamentum párhuzamaira és ellentéteire.

¹⁷ *Uo.*, 293.

Nagyszabású bibliamagyarázatának folytatása *Az Ige hatalma*, amely élete utolsó nagy műve, 1990-ben, halála előtt egy évvel jelent meg. Négy alapvető kép: a hegy, a kert, a barlang és a kemence köré csoportosítva azt követi nyomon, e bibliai képeket miként, milyen módosításokkal vette és veszi át az európai és észak-amerikai irodalom. Arra a következtetésre jut, hogy a mitológikus gondolkodást nem lehet túlhaladni, mivel ez alkotja minden gondolkodás keretét és összefüggését.¹⁸

Világunkban az egykor univerzális értékek viszonylagossá váltak. A disszertáció írójának a kultúrtörténeti univerzum, a kulturális tradíció, a metafizikai hagyomány értékének hangsúlyozása teszi vonzóvá és követendővé Frye példáját, amely vonatkozási, kiindulási pontot biztosít. Az itt kifejtett mítoszkritikai interpretációs módszert tekintjük vezérfonálnak Kodolányi mitikus tetralógiájának elemzése során.

3. A modern mítoszregény, párhuzamok a magyar és a világirodalomban

A XX. századi mítoszregény két típusát különböztetjük meg az alapján, hogy az első csoport nem megy vissza a konkrét mítosz idejébe, elbeszélését a jelenbe vagy a történeti múltba helyezi, látens vagy demonstratív mítoszi elemeket tartalmaz, rájátszik egy-egy mitikus hősre, archetipikus képre, sémára; a másik csoportba tartozó mítoszregények kifejezetten egy-egy mitikus történet parafrázisát, újraértelmezését adják, az adott mítosz terét és idejét megtartva. Azonban egyik típus sem képzelhető el némi humor és ironia nélkül.

Az első kategória két reprezentatív képviselője James Joyce *Ulysses* (1922) és Gabriel García Márquez *Száz év magány* (1968) című regénye. Joyce Harold Bloom és Odüsszeusz alakjának egymásra vetítésével választott témája és felvetett kérdései univerzalitását emeli ki, a más-más maszkban ismétlődő szerepek és helyzetek azonosságát hangsúlyozza. Márquez egy család történetét teszi mitikussá, a nevek és a szituációk repetíciójával azt érzékeltetve, a Buendia család képtelen változtatni sorsán, ami mellesleg előre meg van írva, a megfejtéssel párhuzamosan teljesedik be végzetük: hal ki a család. E regény a mitológiai elemek, archetipusok lenyűgöző gazdagságú tárházát kínálja.

A két csoport közti átmenet, vagy ha úgy tetszik, a kettő szintetizálója Mihail Bulgakov *A Mester és Margarita* (1928–38) című regénye, mely három síkon játszódo mítoszregény. Megjelenik benne az Újszövetség ideje, Jézus (Ha-Nokri) és Poncius Pilátus beszélgetése, majd a keresztre feszítés; a történet nagy része a harmincas évek Moszkvájában

¹⁸ Northrop FRYE, *Az Ige hatalma: második tanulmány a Biblia és az irodalom kapcsolatáról*, ford., lábjegyzeteket írta Pásztor Péter, Bp., Európa, 1997, 13.

zajlik, itt ismerjük meg a Mestert és szerelmét, Margaritát, Hontalant és a többi értelmiségit; a harmadik szinten Woland és kísérete helyezkedik el, a Sátán csapatával szabadon jár-kel az idősíkok és dimenziók közt Pilátustól Berliozig.

Kodolányi mítoszregényeihez hasonló monumentális vállalkozás Thomas Mann *József és testvérei* (1934–46) című tetralógiája, melynek megírása előtt a német író szintén óriási mennyiségű forrásmunkát, tudományos és irodalmi művet olvasott el, akárcsak Kodolányi: megismerte az egyiptomi, babiloni, föníciai mitológiát, nemcsak a szentírástudományt, hanem a Biblia utáni zsidó hagyományokat is (midrás, kabbala), a Koránt, a platonista és gnosztikus irodalmat. József a meghaló és feltámadó istenek Frazer által bevezetett kategóriájának tagjait gyarapítja. A lunáris mítoszokkal is kapcsolatba hozható: az egy időre eltűnő, majd újra megjelenő Hold mintájára József egy kútban tűnik el testvérei elől, majd az egyiptomi fáraó főembereként kerül újra látószögükbe. Thomas Mann szinte tudományos módszerességgel közelíti meg a bibliai történetet, számos elemét racionalizálva. A mitikus gondolkodás a szereplők felcserélhetőségében, a rituális ismétlődésekben, a Jung-féle archetípusokban, az időszemléletben mutatkozik meg. Számos más világirodalmi példája van a mítoszregénynek, Meletyinszkij Franz Kafka lidércnyomásos regényeit, *A pert* és *A kastélyt* is ehhez a műfajhoz sorolja, melyeket leginkább a démonikus szimbolika jellemez.

A magyar irodalomban Kodolányi tetralógiája egy meglévő tendenciába illeszkedik, hiszen ekkor már születtek más, szintén mítoszi, illetve ókori témákat választó regények, melyek az elbeszélte történetet, a főhősöket általános, örök érvényűnek szánt keretbe helyezték. Kosztolányi Dezső *Néró, a véres költő* (1922) című munkája annyiban is előzmény, hogy kulcsregény, akárcsak a *Vízözön*, Kosztolányi saját korát az ókori Róma környezetébe ágyazta, egy-egy alakban pedig ellenfeleinek szatirikus rajzát adta. Íme néhány további hasonló vállalkozás a teljesség igénye nélkül: Szentkuthy Miklós: *Prae* (1934), *Szent Orpheus breviáriuma* (1935–83), Hamvas Béla: *Karnevál* (1951), Passuth László: *Esőisten siratja Mexikót* (1939), Móra Ferenc: *Aranykoporsó* (1932), Ignác Rózsa: *Ünnepi férfiu* (1951–52), ez utóbbi Szent Lászlóról szól.

Kodolányi mitikus tetralógiájának elemzésében tehát az egyik elméleti pillér a mítoszkritika, mely a rítusnak, az álomnak, az archetípusoknak, a szimbólumoknak, mindezek történetsszervező szerepének tulajdonít jelentőséget. Ez után következzen az interpretáció másik aspektusa, a narratológiai, amely olyan további történetmesélési momentumokra hívja fel a figyelmet, mint az elbeszélő pozíciója, a tér- és időkezelés, a kitüntetett helyszínek szerepe.

III. Narratológiai megközelítés

A narratológia elméleti és interpretációs irányzata a mítoszkritikához hasonlóan a strukturalista irodalomtudomány keretén belül született. A narrativika felismerése, hogy a történetek nem a cselekvések tartalmát, hanem a cselekvések formáját adják, ezért arra irányítja figyelmét, az életesemények hogyan alakulnak történetté. Roland Barthes (1915–1980) francia irodalmár megalapozó tanulmánya, a *Bevezetés a történetek strukturális elemzésébe* (1966) a narratív leírás három szintjét különíti el: a funkciók szintjét, a cselekvések szintjét és a narráció szintjét. A funkciók meghatározása során az interpretátor szegmentálja a szöveget, definiálja azokat az elemeket, amelyek funkciót kapnak, amelyekből a történet fölépül. A cselekvések szintjén a szereplők leírása következik egymással való kapcsolatrendszerük szerint. A narráció szintje azt a kommunikációs viszonyt vizsgálja, amely a szerző és a befogadó között kialakul: ki vagy kik a beszélők a szövegben, hol van a látópont, az elbeszélői pozíció.¹

Számos ettől eltérő narratológiai megközelítés létezik, az irányzat kiemelkedő képviselői közé tartoznak Gérard Genette (*Képek I.* – 1966) és Tzvetan Todorov (*Prózapoeitika* – 1974, *A szimbólum elméletei* – 1977). A narratológiával foglalkozók közül Bahtyint emeljük ki (talán őt nem is sorolják explicit módon ide, de módszere az elbeszélésmód összetevőire koncentrálna), mivel az általa bevezetett elbeszélést szervező fogalmakat, strukturális elemeket beépítjük a négy Kodolányi-regény elemzésébe.

1. Mihail Bahtyin

Bahtyin (1895–1975) orosz irodalomtörténész minden egyes kulturális jelenséget rendszerbe tartozó autonómiaként kezel, vagyis strukturalista módon. Szerinte az esztétikai forma egyediségét az adja, hogy az ismeretekben már élő és a korábbi értékítéletek által elrendezett valóságot más értéksíkra helyezi át, új módon rendezi el: egyéníti, konkretizálja, elkülöníti és lekerekíti – de nem szünteti meg megismert és értékelt voltát. Ezzel párhuzamba állítható Paul Ricoeur felfogása az irodalomról (a költészet kapcsán fogalmazza meg): úgy utánozza a valóságot (kiindulópont Arisztotelész mimeszisz fogalma), hogy közben, a beszéd mitikus szintjén, újjá is alkotja. A fikció a valóság újjáírásával jár együtt.² Míg Bahtyin a

¹ BÓKAY Antal, *I. m.*, 227-228.

²² MIHAIL BAHTYIN, *Dosztoevszkij polifonikus regénye a szakirodalom tükrében* = M. B., *A szó esztétikája: válogatott tanulmányok*, válogatta, ford. Kőnczöl Csaba, Bp., Gondolat, 1976, 31-82.

³ PAUL RICOEUR, *Bibliai hermeneutika: A kinyilatkoztatás eszméjének hermeneutikai megalapozása*, ford. Bogárdi Szabó István, Mártonffy Marcell, Bp., Hermeneutikai Kutatóközpont, 1995 (Hermeneutikai füzetek 6.)

mintául szolgáló valóság létének változatlanságára helyezi a hangsúlyt, addig Ricoeur a fikcióból kibontakozó világteremtés önállóságát, alakító szerepét helyezi előtérbe.

Bahtyin legnagyobb hatású műve a *Dosztojevszkij poétikájának problémái* (1929), melyben megalkotta a polifonikus regény fogalmát, kifejezetten az orosz író regényeire vonatkozóan, azok elemzése nyomán. „Dosztojevszkij regényeinek legalapvetőbb vonása az önálló, egymástól elváló szölamok és tudatok sokasága, a teljes értékű szölamok igazi, gazdag polifóniája. [...] egyenrangú tudatok és világlátások sokasága”.³ Dosztojevszkij regényei több hangsúlyi egységre hullanak szét, és bennük egymásnak ellentmondó értékrendszerek érvényesülnek. „A polifonikus regényben minden mozzanat dialogikus. [...] Dosztojevszkij számára az életben minden dialógus, vagyis dialogikus ellentét.”⁴

A szó a költészetben és a prózában című írásában Bahtyin a regény kompozicionális-stilisztikai egységeit osztályozza, hangsúlyozva, hogy a regény teljessége több szölamú, különböző stílusú elemekből épül fel. Megközelítésmódunk szempontjából *A tér és idő a regényben* című tanulmánya a leginkább inspiráló. A kronotoposz görög eredetű szó, „tér-idő”-t jelent – e fogalmat Bahtyin az irodalom által művésziileg meghódított tér- és időbeli viszonylatok lényegi összefüggésére alkalmazza. E terminus egyértelműen kifejezi a tér és az idő egymástól való elszakíthatatlanságát. Az orosz irodalomtudós a különféle típusú regényekben megjelenő tér- és időkezelés kategorizálására tesz kísérletet. Az ókori görög és római regények egyik típusában vég nélküli kalandidő dominál, az összes mozzanatot egyetlen erő kormányozza, a véletlen. Emellett megvan az irracionális erők emberi életbe való beavatkozásának a sajátos ideje, itt a beavatkozó erő a sors. A kaland idejében ezek az erők, nem pedig a hősök játsszák a kezdeményező szerepet. A teret és az időt absztrakt, merőben technikai kapcsok fűzik össze, az időbeli folyamat minden mozzanata megfordítható, és a térben áthelyezhető.

Az antik regény másik típusa a köznapi kalandregény. Bahtyin két alkotást sorol ebbe a típusba: Petronius *Satyricon*-ját és Apuleius *Az aranyszámár* című regényét. Ezekben a kalandidő összefonódik a mindennapok idejével. Kulcsmotívuma a metamorfózis (átváltozás), főleg emberek átváltozása, mely dialektikus párjával, az azonossággal együtt a népi folklórkincs része. A válság mozzanataihoz kötődik, a korszakok, nemzedékek, évszakok változásaihoz. Az elsődleges kezdeményezés e regénytípusban magából a hősből, jelleméből fakad. Ez nem pozitív, alkotó kezdeményezés, hanem véték, eltévelyedés vagy hiba, így a

99.

⁴ Mihail BAHTYIN, *Dosztojevszkij polifonikus regénye a szakirodalom tükrében* = M. B., *I. m.*, 31-82.

³

⁴

teljes kalandor mint büntetés vagy vezeklés kapja meg jelentését. Az időbeli sor itt lényegi és megfordíthatatlan egész. Az egyes ember életútja döntő fordulópontjain összefonódik reális térbeli útjával, vagyis vándorlásaival. Az út megválasztása egyben életútválasztás. Tapasztalatszerzésre, az emberek tanulmányozására és megismerésére kitűnő karakter a szélhámos, a kalandor, aki belsőleg soha nem vesz részt a mindennapi életben, viszont bepillant annak mechanizmusába, titkos mozgatórugóiba. Ilyen funkciót tölt be az urait változtató szolgálta, valamint a prostituált, a kurtizán, a kerítőnő, a XIX. századi regényben ezzel analóg funkciójú a parvenü (pl. Stendhal: *Vörös és fekete* – Julien Sorel, Balzac: *Elveszett illúziók* – Lucien de Rubampré).

Bahtyin harmadik típusként az életrajzi regényt tartja számon. Legfontosabb motívuma a találkozás, jelentése szerint lehet félig vagy egészen metaforikus, esetenként szimbólum is. A tér és az idő sokféle viszonyba kerülhet egymással. Stendhal és Balzac regényeiben fontos helyszín a „fogadószalon”, ahol besűrűsödnek a történelmi, a biográfiai és a mindennapi idő látható jegyei. Külön kronoposz a provinciális kisváros, a ciklikusan folyó mindennapi idő helye minduntalan ismétlődő léthelyzetekkel. Ez az idő sűrű, nyúlós, úgyszólván belemászik a térbe. A küszöb motívuma mindig metaforikus és szimbolikus, az idő ebben pillanatnyi, kilóg a biográfiai idő normál menetéből; e hasonlóság okán Bahtyin kapcsolatba hozza a misztérium- és karneválidő kronoposzával.⁵

A továbbiakban Bahtyin kronoposz terminusának tanulságait alkalmazzuk Kodolányi mitikus tetralógiájának elemzése során, felhasználva a tér és idő lehetséges kapcsolódásaira vonatkozó osztályozását és megfigyeléseit.

2. Paul Ricoeur

A francia származású, és az Amerikai Egyesült Államokban élő filozófus félúton helyezkedik el strukturalizmus és hermeneutika között, igyekszik párbeszédet teremteni a két irányzat közt, eszmerendszerében valamiféle szintézisbe hozni, integrálni őket. Rámutat alapállásaik korlátaira, ugyanakkor interpretációjuk előnyeire is. Bókay Antal a hermeneutikai fenomenológia képviselőjének és nyelvfilozófusnak nevezi, háttereként a husserli fenomenológiát és a modern vallásfilozófiát határozza meg.⁶ Ricoeur (1913–2005)

⁵ Mihail BAHTYIN, *A tér és az idő a regényben* = M. B., I. m., 257-302.

⁶⁶ BÓKAY Antal, ERŐS Ferenc, *Pszichoanalízis és irodalomtudomány: Szöveggyűjtemény*, Bp., Filum, 1998, 243.

⁷ *Uo.*, 248.

⁸ *Uo.*, 259.

⁹ BÓKAY Antal, *I. m.*, 283-287.

kétségtelenül inkább a hermeneutikán belül helyezkedik el, mivel kijelenti, hogy nincs univerzális szabvány a szövegmagyarázathoz, hanem csak különálló és egymással szembehelyezkedő interpretációs elméletek vannak.⁷ Ugyancsak hermeneutikai alaptétel: a megértés elválaszthatatlan az ön-megértéstől, az ön-értelmezés közege pedig a szimbolikus univerzum. A létező ember elhelyezni, kivetíteni és megérteni igyekszik önmagát, ami csak a jelek interpretációjának hosszadalmas útja során lehetséges.⁸

Ricoeur definíciója szerint hermeneutikai jelenség a szimbolikus, hermeneutikai tevékenység pedig a megértés és interpretáció. A szimbólum olyan kettős értelmű nyelvi kifejezés, amely értelmezést kíván, az interpretáció olyan megértési tevékenység, amely a szimbólumok megfektetésére irányul. A megértési folyamat modalitását elemezve két eltérő hermeneutikai hozzáállást különít el: a hit és a gyanú hermeneutikáját. A hit hermeneutikája a személyt, a közösséget egy isteni, egy transzcendens jelentés megértésének létállapotába helyezi, azaz hithez juttatja. A hit voltaképpen egyfajta értése a létnek, részvétel jellegű interpretáció. A gyanú hermeneutikája kétségbe vonja a transzcendentális intenció, az értelmezésben megalapozó, vezérlő szubjektív lényegiség létét. Feltételez egy elrejtő, eltitkoló szándékot, folyamatot; ennek az elrejtésnek, ennek a fátyolnak a fellebbentése a hermeneutika meghatározó feladata. Ebben az értelemben egy megértés megértésalapjának a feltárása. A gyanú a végső szakrális intenció hittel telített megtalálása helyett egy végsőnek látszani akaró konstrukciót leplez le.⁹

Struktúra és hermeneutika (1963) című tanulmányában a hagyomány és az interpretáció időbeliségének összekapcsolását kísérli meg egy harmadik időbeliség, a jelentés idejének bevonásával.¹⁰ Eljut a szimbólumhoz, amely a kettős jelentés képességével bír: egy elsődleges, betű szerinti, világi, gyakran fizikai jelentéssel, amely utal egy átvitt, szellemi, gyakran egzisztenciális, ontológiai jelentésre.

Ricoeur a mítoszt a szimbólum fogalma alá rendeli, mert nem meríti ki annak szemantikai felépítését. A mítosz egyfajta elbeszélő forma, a kezdet és vég eseményeit mondja el egy alap-időben, ilyen pl. az Újszövetségben az „abban az időben” formula; másrészt a rituálissal szorosan összefügg, aminek meghatározott társadalmi funkciója van; harmadrészt irodalmi megformáltsága racionalizációt feltételez. A szimbolikus tartalom jelentésgazdagságát később egy másik mitikus konstelláció más társadalmi kontextusban újra

¹⁰ Paul RICOEUR, *Struktúra és hermeneutika*, Helikon, 1976. 4. sz. 545-568.

felhasználhatja – azaz egy adott szimbólum más-más mitológiában is megjelenhet, eltérő jelentéstartalommal.

A szimbólumtól a mítoszhoz és a mitológiához vezető utat a rossz szimbolikájának három jelentésszintjével érzékelteti:

- a beszennyeződés, a bűn, a culpa szimbolikus szintje
- a bukásról vagy kiűzetésről szóló nagy elbeszélések mitikus szintje
- a gnózis (titkos tudás) és az eredendő bűn mitologikus dogmatizmusának szintje.

Így válik a szimbólum rejtett idejéből a mitológia kimerített ideje, így ürül ki a hagyomány a szimbólum mitologizálásával, viszont az interpretáció által megújul, visszatér a kimerített időtől a rejtett időhöz, azaz visszanyúl a mitológiától a szimbólumhoz s ennek jelentéstartalékához.

Ricoeur leszögezi, hogy nem lehetséges a jelentés megragadása a struktúrák minimális megértése nélkül. Megállapítja, hogy az elszigetelt szimbólumnak nincs jelentése, vagy inkább túlságosan sok jelentése lehet, poliszémia jellemzi. A tűz egyaránt jelentheti a bujaságot, de a Szentlélek működését is. A szimbolika nem egyes szimbólumokból áll, még kevésbé elvont repertoárjukból; a szimbolika a szimbólumok egymáshoz való viszonyainak rendszere. A strukturalizmust védelmezőt kiegészíti következő kijelentése, miszerint nincs strukturális elemzés a jelentésátvitel hermeneutikai megértése nélkül, azaz metafora, translatio nélkül; utóbbi a középkorban a láthatónak a láthatatlanba való áttétele volt egy kép közvetítésével. Ami a logikus gondolkodás felől nézve kétértelműség, az Ricoeur felfogásában azt jelenti, hogy a szimbólumok csakis olyan együttesekben szimbolizálnak, amelyekben egymás jelentését korlátozzák és alakítják. A strukturális megközelítés így válik közvetítővé a naív szimbolizmus és a hermeneutikai megértés közt.

Bibliai hermeneutika című tanulmánykötetében szintén a két említett irodalomértelmezési irányzat összekapcsolására törekszik. „Magam olyan hermeneutikának vagyok a híve, amely az egzisztenciális értelmezést a strukturális elemzésbe ágyazza.”¹¹ Elemzése során megállapítja, hogy a strukturalista ideológiáról leválasztott strukturális elemzés gazdagító lehet az egzisztenciális hermeneutika számára.¹² A strukturalizmus akkor válik zsákutcává, amikor a szövegeket a mögöttes kódok pusztja „idézetének”, illusztrációjának tekinti.

Ha össze kívánjuk foglalni Ricoeur nagyszabású kísérletét, azt mondhatjuk, a strukturalista elemzési módszert a hermeneutika filozófiájával köti össze, mint együttesen,

¹¹ Paul RICOEUR, *I. m.*, 53.

¹² *Uo.*, 81.

konstruktív módon használható interpretációs irányokat. Ebben a filozófiai, egyben módszertani keretben helyezzük el Kodolányi tetralógiájának szövegközpontú, és a hermeneutikában fontos szerepet játszó tradíció fogalmát figyelembe vevő elemzését. Főbb szempontjai a megközelítésnek: a regények keletkezési ideje, a bennük feltáruló idősíkok, a befogadás és interpretáció idejének különbségei, feszültségei, vagyis az adott mű más mondott saját kora, mint a jelen olvasói számára. Ugyanakkor a műalkotás a befogadó jelen idejébe be tud hatolni, találhatunk közös pontokat a benne felvetett kérdésekkel, léthelyzetekkel, létproblémákkal, ezek megoldásaival, illetve kudarcaival – hiszen ezért foglalkozunk vele.

„...a Paradicsom nem hely, hanem állapot, a hely maga csupán kivetítése az állapotnak.

Földrajzilag itt a földgömbön volt és van.”

Kodolányi János levele Várkonyi Nándorhoz, 1949. máj. 12. 98. levél = *Levélről levélre: Fejezetek Kodolányi János és Várkonyi Nándor levelezéséből*, válogatta, szerk., az előszót írta, ifj. KODOLÁNYI János, Bp., Mundus Magyar Egyetemi Kiadó, 2000

IV. A tetralógia koncepciója

Várkonyi egyik episztolájában így vall nagyra becsült barátja művészetéről: „...volt egy ifjúkori elméletem a lángelméről, vagy mondjuk az alkotóról, a génuszról. Aszongya: zseni az, akiben megvan a képesség egy új, öntörvényű világ teremtésére; ezt csak művészte eszközeivel, határai közt tudja megteremteni, tehát nem lesz külön, új kozmosz, ámde művéből egy *teljes*, külön kozmosz törvényrendszere következtethető ki. Reád alkalmazva, egy hasonlattal tudnám szemléltetni ezt a meghatározást. A mágus, a varázsló tudja, hogy nincs természetfölötti világ, hanem amit mi ennek tartunk, csupán érzékföltölt, de éppoly természeti valóság, mint az érzékeké. (Így fogom fel magát a mágiát: természettudomány!) Ezt a 'természetfölötti' fantasztikumot te éppoly közvetlenül ismered és tudod megragadni, mint a realitást, azaz benned nem fantasztikum, hanem étellel telt valóság...”¹

Kodolányi János négy mítoszregényében az ún. örök emberi témákról alkotja meg saját költői vízióját: az emberi lélek mibenléte, az élet értelmének keresése, ember és transzcendencia kapcsolata, a kultúra eredete, a barátság, a szerelem, az önfeláldozás, az áruulás – mind megjelennek a tetralógiában. Ebből a szempontból filozófiai regények, a világról alkotott elképzeléseket, eszméket mutatnak be. A szerző szellemi orientációja révén arra az álláspontra jut, hogy valaha, a történelem előtti időkben létezett egy aranykor, egy paradicsomi állapot, ami valami miatt megszűnt – ez a szakrális hagyományokban bűnbeesésként maradt fenn. Az ember azóta van belevetve a mostani, tökéletlen világba. A mítoszregényekben a főszereplők, hőszok megpróbálják koruk emberét visszavezetni a hajdanvolt paradicsomi állapotba. A következőkben ismertetjük azt a paradigmát, mely a mitikus tetralógia történeteinek filozófiai keretét adja.

¹ *Levélről levélre: Fejezetek Kodolányi János és Várkonyi Nándor levelezéséből*, válogatta, szerk., az előszót írta, ifj. KODOLÁNYI János, Bp., Mundus Magyar Egyetemi Kiadó, 2000, 120. levél

1. Szemléleti háttér: a mítoszi világkép és az univerzális hagyomány

Kodolányi és a hasonlóan gondolkodók tulajdonképpen minden kultúrában azt az ősi magot, közös gyökeret keresték, amiben megegyeznek. Várkonyi a különféle szent szövegek, történetek tanulmányozása során rájött, hogy minden kultúrának eredendően van isten-élménye, s minél messzebb nyúlunk vissza a múltba, annál tisztább, közvetlenebb ez az élmény. Bizonyos motívumok mindegyik kultúrában megjelennek, mint például a fentebb is említett ősi boldog állapot, az Éden, illetve a bűnbeesés, vagyis az Éden elvesztése. Kodolányi a következő visszatérő motívumra figyelt fel: „Elgondolkoztam [...] a minden népnél meglévő, vagy megvolt napimádatról, – ami aztán naphősökbe fordult, mint ahogy naphős Jézus is [...] mindenfajta asztrológiában, a legősibbekben is a világ minden táján s kultúrájában a Nap mindig az Ént jelenti. Hasonlat-e? Nem hasonlat. Hanem annyi, hogy Nap 'valójában' nem is létezik, hanem igenis, létezik az Én s ez az Én 'vág ki' a világmindenség egyetemes sugárzásából Napnak nevezett objektumot [...] az Én metsz ki a maga számára Napot, amiben önmagát szemlélheti [...] az azonos Ének mindenütt ugyanazokat a szelvényeket metszik ki minden más területen is. E kimetszés eszközének, ollójának két szára pedig a tér és az idő. Ez sem objektív valóság. Tér nincs, – ezért van térgörbület [...] Miben áll az ember világteremtő működése? [...] az Én metszeteiket készít a 'valóságban' nem is létező világból, a Semmiből s a végtelenből, s ezeket szimbólumokkal jelöli meg [...] *Az Én terem.* Önmaga szemléletének legmagasabb foka s végcélja az, amikor egynek érzi és tudja magát a Kozmoszal, az Istennel. Halál sincsen, mint jól tudod Te is, csupán a tér-idő szimbólumainak megszűnése. De az én, mint egyetlen létező, objektív 'valóság', megmarad s új világokat teremt magának a végtelenségig, azaz a tér-idő határain kívül, az Istenben.”² – írta 1950. február 14-én Várkonyinak.

Az író létfilozófiai elmélkedése a szolipszizmus kifejtése: csak a szubjektív tudat, az „én” létezését ismeri el, a világot az egyéni tudat alkotásának tekinti. Felfedezhetjük a rokonságot a Semmi és a végtelen szavak használatában a buddhizmus Nirvana-fogalmával. Ugyanakkor magáénak vallja a keresztény misztikusok törekvését az Istennel való eggyé olvadásra, számára a Kozmosz egyenlő Istennel. Einstein relativitásról szóló elméletét ennek fényében úgy is értelmezhetjük, hogy a tér és idő a szubjektív érzékelés kategóriái, azaz nincs objektív valóság.

² *Levélről levélre: Fejezetek Kodolányi János és Várkonyi Nándor levelezéséből* i. m., 142. levél

Ehhez az idézethez kapcsolódik Szalai Éva különbségtétele a személyiség és az én fogalma között, amit az *Új ég, új földet* elemző tanulmányában fejt ki. Személyiségünk (azaz a testi megjelenés, a gondolatok, érzések, cselekedetek) nem azonos az énnel, mert amíg a személyiség időben változó, mulandó, addig az én maradandó és örök. Csak egy valódi Énről beszélhetünk, az egyetemes isteni Énről. Az emberi személyiségek ennek a személytelen énnak a sokféle megnyilatkozásai. Ez a felfogás Kennsbert Károly *Misztika mint világnézet* (1941) című könyvéből eredeztethető, amit Kodolányinak a felesége, Csösz Matild adott a kezébe. Kennsbert így definiálja a misztikus filozófia én-fogalmát: „Számunkra a *lét annyi, mint öntudat* s ha lenni akarunk, öntudatunkat ki kell emelnünk a halálraítélt személyünkől, hogy részese legyen a személytelen lét örökkévalóságának, az életnek. A személytelen lét, az egyetemes Én tudata az az állapot, amelynek tartalma mindaz, ami valóban *van*. Csak ez az Én *van*, öröktől fogva és örökké.”³ Ez az Én megismerhető, ha az öntudat képes elhagyni a szubjektivitás forrását, a személyiséget, és egyesül a határoltóság nélküli, egyetemes öntudattal, amelynek a tudatában nincs elkülönült személyiség, mindenki egy.⁴ A Kodolányi-regények főhősei képesek eljutni erre a felismerésre, ki tudnak önmagukban oltani minden kapcsolatot a külvilággal, elmerülnek a végtelenben. Ez a tudat volt ép a büntelenség elvesztése után: az eredeti állapot, az Éden – azaz az Istennel való egység – visszasóvárgása.

Kennsbert könyve az indiai és a keresztény szemlélődést közös nevezőre hozza, és leírja a létezés misztikus értelmezésű hét síkját. A misztikus elmélyülésnek négy fokozata van: koncentráció, meditáció, kontempláció és a legvégső állapot, az unio mystica, a hindu szamadi. A koncentráció öntudatos ébrenlét, a meditáció öntudatos félálom, a kontempláció öntudatos álom, a szamadi a legmélyebb alvás öntudatos formája.⁵ Az elmélyülésnek ezek a fokozatai megjelennek a mítoszregények főhőseinek létállapotaiban is.

Kodolányi a személyiség és az én differenciájának tudatában közelíti meg az elmúlást, így viszonyul saját eljövendő halálához: „Meggyszűnvn a tér és az idő szimbóluma, megszűnik a személyes én, de megmarad az örök Én, az egyetemes Én és vele együtt a tudat. A halál pillanatát holmi ébredésnek fogom föl, ami után az élet, – már t.i. a fizikai lét –, afféle homályos, színes álmokképek sorozatának tűnik föl, mint most az álmaink, vagy történelmi emlékeink.”⁶ Az író ismerte Jung írásait, egyik könyvére Várkonyi figyelmét is felhívta: „Melegen ajánlom figyelmedbe Jung: A tudattalan pszichológiája c. ragyogó művét [...] Jung

³ SZALAI Éva, *Új ég, új föld: Kodolányi mitikus témájú, ókori tárgyú regényének keletkezéstörténete, Irodalomtörténet*, 1993. 4. sz. 916-949.

⁴ Uo.

⁵ KABDEBŐ Lóránt, *A politikus létezés: bűn és büntetés*: Kodolányi János: *Vízözön*, Jelenkor, 1989. 9. sz. 831-842.

⁶ *Levélről levélre: Fejezetek Kodolányi János és Várkonyi Nándor levelezéséből* i. m., 146. levél

a tudattalan és a transzcendens lelki funkciók vizsgálatával ugyanoda jut, ahová én a faji tudat és a személyes én elválasztásával jutottam...”⁷⁷ E levélrészletben tehát egyenlőséget tesz a jungi kategóriák és saját koncepciója közé.

Amikor Kodolányi *Én vagyok* című regényét befejezte, egyik Ignác Rózsának szóló levelében így vélekedett saját koráról: „Mióta Júdást megírtam, még csüggedtebb és reménytelenebb vagyok. Mert látom, hogy mindez kozmikus méretű, s az egész emberiség sorsához tartozó jelenség, valójában szétbomló mítoszok hullái között élünk, s az új mítosz még nem született meg. És azt is látom, hogy az új mítosz megteremtéséhez mi nem vagyunk elég erősek.”⁷⁸ Pontos látetet ad a mostani világkorszak, a Vízöntő emberének kaotikus világképéről, amelyben úgy tűnik, minden vonatkoztatási pont megszűnt, nincs mérce, amihez igazodni lehetne. Kodolányi és szellemi társai mégis megpróbálták a régmúlt kultúrák tradícióit saját korukra áthagyományozni, a jelen számára felhasználható tanulságaikat megfogalmazni, testi-szellemi-lelki egységre épülő ember- és világképet (re)konstruálni.

A mítoszregények korszakát lezáró Kodolányi újra megfogalmazza ars poeticáját, utóbbi éveinek munkáiról pszichoanalitikus nézőpontból nyilatkozik 1954. április 9-én Várkonyinak: „Gyermekkorom óta vad kíváncsisággal és mohó akarattal törekedtem [...] felszínre hozni és megfogalmazni azt a világot, ami a lelkem mély rétegeiben él, lerombolni a gátakat, amik a tudatos létet a tudattalantól s a szubjektív világot az objektívtól elválasztják [...] Hogy az írás nálam annyira maga az élet s annyira én vagyok, azt éppen Te állapítottad meg rólam írt tanulmányodban [...] a Júdásban és a Mózesben jutottam el a számomra megszabott lehetőségek határáig.”⁷⁹

Az *Új ég, új föld* írása idején ekként vélekedik regényírói koncepciójáról: „A Vízöntőben ez volt az alaptétel: az ember a Kozmoszban. A második rész tétele ez: a Kozmosz az emberben. A külső világ ismeretére nézvést jól tudom, hol, merre s miként csavarogtak az embercsordák, ámde Gilgames tevékenységei, kalandjai tulajdonképpen a saját lelkivilágában zajlanak majd le, s engem ez a művészi feladat izgat.”⁸⁰ – írta 1949. április 21-i levelében Várkonyinak. A szerzői intenciót így értelmezi Tüskés Tibor: „Mondjuk így: I. tétel, avagy tézis: a mikrokozmosz a makrokozmoszban, II. tétel, illetve antitézis: a makrokozmosz a mikrokozmoszban.”⁸¹

⁷⁷ *Levélről levélre: Fejezetek Kodolányi János és Várkonyi Nándor levelezéséből* i. m., 108. levél

⁷⁸ PÁPAI SZABÓ György, *Az önmegváltás reménytelenségétől a megváltás reménységéig*, Confessio, 1994. 2. sz. 38-46. Ignác Rózsa (1909–1979) színész és szavalóművész, regényíró.

⁷⁹ *Levélről levélre: Fejezetek Kodolányi János és Várkonyi Nándor levelezéséből* i. m., 241. levél

⁸⁰

⁸⁰¹⁰ *Uo.* 95. levél

⁸¹¹¹ TÜSKÉS Tibor, *Kodolányi János*, Pécs, Pro Pannonia, 1999² 197.

Ennél a megállapításnál elérkezünk Kodolányi világképének két alapkérdéséhez: hol az ember helye a világegyetemben, és ebben milyen szerepet játszik a mítosz. Az ember eredetéről egy sem saját korában, sem napjainkban nem elfogadott elméletet tesz magáévá: „A fejlődésemélet alkonyának tanúi vagyunk. Egyre több érv és bizonyíték szól amellett, hogy az ember önálló fajta, hogy bár az állati alakok típusára teremődött, lényegesen elüt tőlük abban, hogy vallásos lény, s az Isten-élményt eredetével hozta magával, mint minden más fajtól megkülönböztető tulajdonságot.”¹² A darwini evolúcióval szemben Edgar Dacqué típusan elméletét fogadja el, melyről Várkonyi *Sziriat oszlopai* című művében olvasott először. Eszerint az ember mint törzs nem egy fejlődési folyamat végső eredménye, hanem őstípus, s már több földkorszakot élt át.

A történelmi helyzet következtében a társadalmi környezet sivárrá lett, a szellemiség iránti igény szinte kihalt, Kodolányi e kulturális sivatagból a kivezető utat a régmúlt kultúrák, a mítoszok ősi bölcsességében fedezte fel. Mítosz-értelmezését Horányi Károly vázolja fel az írónak egyik Veres Péterhez szóló levelét elemezve. Ebből kiderül, mennyire más nézőpontból közelítik meg a mítosz fogalmát. Kodolányi szerint Veres Péter azonosítja a mítoszt a romantikával s az idealizálással, sőt a rajongással, a lelkesedéssel is.¹³ Tehát olyan kontextusban használja, mint valaminek a mítosza, amiről bebizonyosodik, hogy nem teljesen hiteles kép, leginkább a legenda szóval rokonítható, pl. az amerikai szabad életforma mítosza. Kodolányi úgy véli, a Hármasság (amit filozófiai alapkategóriának tekint) eredeti mítoszi magja a teremtő, nemző folyamat hármassága: férfi princípium, női princípium és gyermek; ez köszön vissza a dialektika hármasságában is: tézis – antitézis – szintézis (Hegel vezette be őket). „Amikor tehát dialektikáról beszélünk, ugyanazt a teremtő elvet s annak hármasságát valljuk, amit a mítosz nyelve más-más korban más-más jelképekkel fogalmazott meg [...] A jelképrendszerek ugyanis koronként megürülnek s az a priori igazságok új jelképrendszerben jelennek meg [...] Nem mondhatjuk mármost, hogy a dialektikában hiszünk vagy nem hiszünk, csak azt mondhatjuk: *tudjuk-e* vagy sem.”¹⁴

Kodolányi rámutat, hogy népmeséink is tele vannak mítoszi elemekkel: ilyen az égig érő fa, ami azonos a világfával, a kozmosz szimbólumával. Mindegyik levele egy-egy galaktika, azaz einsteini rendszer. Szerinte a mesékben hajdan nem hittek, hanem tudták és értették őket. „A mítosz tehát nem egyéb, mint az emberi faj őstudásából származó a priori igazságoknak a kor nyelvén való kifejezése. Tökéletes joggal beszélhetnénk manapság a

¹²¹² *Levélről levélre: Fejezetek Kodolányi János és Várkonyi Nándor levelezéséből* 1. m., 191. levél

¹³ HORÁNYI Károly, *Kodolányi János levele Veres Péternek = Én vagyok: In memoriam Kodolányi János*, válogatta, szerk., összeállította CSÜROS Miklós, Bp., Nap, 2001, 165-171.

¹⁴ *Uo.*

matematika mítosznyelvről.”¹⁵ Konceptiójában összekapcsolja a vallást és a tudományt, mondván, hogy a vallások kezdetben a mítoszi igazságokat és értelmekeket mint tudományt tartották fenn. De ez nincs szükségképpen így, mert e mítoszokkal elvegyülnek, sőt azokkal szemben túlsúlyra jutnak, rábujránzanak mágikus elemek. Felfogása szerint nem igaz, hogy az ember mítoszon kívül is élhetne, csupán a mítosz elavult vagy új jelképrendszerében élnek egyesek, vagy töredékek, csoportok. Az sem igaz, hogy a dialektikus materializmusnak – Veres Péter ebből a világnézeti szemszögből bírálja – nincs mítosza, metafizikája és eszkatológiája.¹⁶ Hiszen – tesszük hozzá – ez az ideológia is visszavezeti egy végső okra a világegyetemet, mégpedig az anyag elsőségére, szintén van célképzete, az eszményi társadalom megvalósítása, vagyis a Paradicsom létrehozása még itt, a Földön.

Tehát az ún. mitikus és az ún. tudományos világmagyarázatot azonos szintre helyezi, egyenértékűvé teszi, mint jelképrendszereket. Az adott kultúra alapját képezik, melyek rájuk épülnek. Feltevése szerint az emberiség őstudásában a vallás és a tudomány még nem vált szét, a mítoszban egyesítve voltak jelen. Úgy véljük, mint szimbolikus rendszerek tényleg összehasonlíthatók és megfeleltethetők egymással. A mítosz nem más, mint az ember szimbólumteremtő képességének a megnyilatkozása. Kodolányi kizárólagossá tette szerepét a kultúrában. Szerinte az ember nem lehet meg nélküle, hiszen a mítosz normális, teljes értékű állapotának, a társadalommal, a természettel, a kozmosszal, a transzcendenciával való ideális kapcsolatának emlékét őrzi.

Koren Emil behatóan elemzi Kodolányi vallási nézeteit, s megállapítja, hogy közel áll a gnoszticizmushoz, számos vélekedését onnan meríti. E szellemiség a Kr. u.-i első századok vallásos irányzata, mely szerint Isten az emberi lélek mélyén rejlő és szunnyadó isteni szikrából ismerhető meg. A beavatottak a mítoszok sajátos értelmezése útján eljutnak a belső kinyilatkoztatáshoz, amelynek igazságait csak ők birtokolják. A gnoszticizmus elsősorban a zsidóság, a kereszténység és a hellenizmus tanításait olvasztotta magába, erősen szinkretista arculatú. A gnosztikusok kiindulópontja, hogy a teremtet világ jó rendje a rendetlenségbe zuhant alá, de a jó rend elemei elvegyülten tovább élnek benne. Ezeket az elemeket az embernek önmagában kell felfedeznie. Az önmegismerés, a gnózis útján kap feleletet az ember arra, hogy: ki vagyok, mivé lettem. Kodolányi egyenlőségelet tesz a kereszttség és a beavatás közé, pedig a beavatás merőben más, mint az emberi megtérés. Kodolányi a bennünk lakó Isten szikrájának lánggra lobbanását keresi. Határozottan foglalkoztatja az egyház, az egyházak tevékenységének elsematizálódása.¹⁷

¹⁵ Uo.

¹⁶ Uo.

¹⁷ KOREN EMIL, *Kodolányi gnoszticizmusa*, Délsziget, 1994, 23-27.

Várkonyi Nándor az ember egyediségét a következőkben határozza meg egyik Kodolányinak szóló levelében: „Az ember szükséges volt a teremtésben ahhoz, hogy 'a dolgokat megnevezhesse', hogy értékeiket megjelölhesse, hogy a teremtés értelmét, jelentését hordozza. Ez a mozzanat a teremtésből előtte hiányzott, nélküle hiányzanék; csupán magára a Teremtőre korlátozódna, vagyis a teremtés nem lenne teljes, nem fejezné ki önmagát [...] Hogy valamit megnevezhessek, szemlélhessek, el kell különülnöm tőle [...] Az elkülönítés által az ember nemcsak a teremtő, isteni funkcióra nyert szabadságot, hanem a 'megbontókra' is, megkapta a 'beszűkítés' lehetőségét is.”¹⁸ Ezzel létrejött a bűnbeesés lehetősége, aminek folyamatát így írja le Kodolányi egy két évvel későbbi levelében: „...a paradicsomi állapotban az Istenember azonos volt magával az emberrel. A kiszakadás ebből az állapotból: Isten és ember elkülönítése. A kultúra: az eredeti állapotra való visszatérés útja. A megváltás: ennek az útnak a befejezése [...] Az ember teremtése valóban abban a 'pillanatban' történt, amikor az állati képlet ezt a tudatot világosan fölsímerte, a bűnbeesés pedig akkor, amikor ezt a mérhetetlen fontosságú ténytet a maga állati sorsának, céljainak hasznára akarta fordítani, tehát a tudata meghasadt.”¹⁹

Egy hosszabb levélrészletben összehasonlíthatjuk Kodolányi fogalmait és nézeteit a gnosztikusok irányzatával, sok rokon vonás fedezhető fel megközelítésmódjukban: „...a tudatosodás egyszersmind emberi vonás, meg egyben isteni, mert egyedül az ember képes áttörni a koordináta-rendszereket, vagy másként tereket [...] ma is, mint a múltban megjelennek olyan emberi tudatok, amelyek és akik a legmagasabb fokig eljutottak. Ezek az emberi faj vezetői, tanítói, mesterei, szabadítói [...] Az ilyen ritka emberekben csakugyan együtt van mind a hét szféra a maga teljességében és harmóniájában mindazokkal az erővel együtt, amit ezek a szférák tartalmaznak. Azt is elismerem, hogy ők nem csupán fizikai alakjukban és módozatokkal hatnak [...] Ők maguk azonban már nem anthropomorf jelenségek, az embert mai látható alakjában tekintve, hanem theomorfok, az emberi isteni alakját nézvé. [...] Az ősvallások már régen kimondták, hogy a világegyetem alakja egy és ugyanaz, míg a modern természettudomány csak most jutott el idáig. Még az atomban működő elektronok pályaváltoztatásainak számait is megtaláljuk az ősi ezoterikus tanításokban [...] tudomány és vallás ismét azonossá válik...”²⁰ (1951. okt. 25.)

Láthatjuk Kodolányi vonzódását az ezoterikus tanokhoz, törekvését, hogy a világ valódi arcát megismerje, fellebbentse Maja fátylát. Szalai Éva szerint egyik tételes valláshoz sem

¹⁸ *Levélről levélre: Fejezetek Kodolányi János és Várkonyi Nándor levelezéséből* i. m., 75. levél

¹⁹ *Uo.*, 175. levél

²⁰ *Uo.*, 183. levél

köthető, ennél egyetemesebb az általa vallott szeretet-vallás.²¹ Jelenits István azt feltételezi, Kodolányi gyermekkorától maga alkotta istent imádott. Ez az Isten nem a nomádok vérszomjas bálványistene, de nem is Krisztus szerető, kegyelmes Atyja. „Kodolányi szerint mindkét istenkép töredék: töredéke valami *egynek*, amit nem lehet látni, szóval leírni, csak sejteni lehet – és megközelíteni nagyon, nagyon nehéz.”²² E számos vélemény és idézet után próbáljuk megfogalmazni, milyennek látjuk Kodolányi világgképét: XX. századi misztikusnak nevezzük, aki dialektikus és analógiás gondolkodásával mindenféle vallási képzetet egyetlen abszolútumra vezetett vissza, a meg nem nyilvánuló Istenre, Aki mindennek lehetőségét magában hordozza. Olyan író, aki fizikailag is keményen trenírozta magát a modern szellemi vezető szerepére, testi-lelki puritánság jellemezte, rengeteget olvasmánya és számos baráti konzultációja mind azt szolgálta, hogy behatoljon a gnózis titkaiba, megérthesse azokat.

1. Vezérmotívumok

a) Az asztrológiai világkorszakok és héroszaik

Kodolányi azt az elméletet fogadta el, mely szerint az emberi kultúra történetét csak évezredekben lehet mérni, az ember története valójában időtlen. Az asztrológiai gondolkodás képviselői csillagászati vizsgálódásaik nyomán az ember múltjában sajátos Naphónap-időszámítást fogadtak el: a világegyetem történetében az állatövi jegyek neveinek megfelelően, de hátráló sorrendben kozmikus korszakok követik egymást.

Ennek lényegét Szalai Éva a következőkben foglalja össze: a Nap minden évben kört ír le az égbolton, melynek során végighalad a 12 csillagképen. (Tulajdonképpen nem a Nap, hanem a Föld mozgásáról van szó, de mivel az asztrológiai világgkép geocentrikus, ezért a Nap mozgásáról beszél.) A Nap útjának négy sarkalatos pontja van, ezek: tavaszpont (március 21.), ősypont (szeptember 23.), nyári (június 22.) és téli (december 22.) napforduló. A világhoroszóp a csillagképeket veszi alapul, ezért a Nap a sorrenddel ellenkező irányban halad végig rajtuk. A csillagképek mindig ugyanott vannak az égbolton, de a négy sarkalatos pont nem mindig ugyanoda esik. Ez amiatt történik, mert az ekliptika (a nappálya) ferdeségének szöge a Föld forgástengelyének lassú elmozdulása miatt ezzel együtt változik, így a négy sarkalatos pont is eltolódik. Ez a precesszió, a tavaszpont tovahaladása. A Föld tengelyének elmozdulása 25 920 év alatt ír le egy kört, így a precesszió is ennyi idő alatt

²¹ SZALAI ÉVA, *Kodolányi Vízözön című regényének keletkezéstörténete*, Életünk, 1989. 8. sz. 707-719.

²² JELENITS István, *Mitosz és valóság: Kodolányi János, a regényíró* = J. I., *Az ének varázsa*, szerk. MOHAY Tamás, Bp., Új Ember Kiadó, 2000, 166-184.

halad visszafelé az ekliptikán. Egy ilyen közel 26 ezer éves periódus a nagy napév. 2160 év esik egy jegyre, ezek a „világhónapok”, 72 esztendő pedig egy „világnap”.

A hagyomány úgy tartja, hogy amikor a precessziós mozgás következtében a Nap a delelőponton, legfelül, az Oroszlán jegyében jár, akkor van az emberiség ún. paradicsomi állapota, a tökéletes egység, a természettel való egybeolvadás. Az emberiség a világmindenség életét éli, rítusaival, szertartásaival ezt utánozza, ennek alapján állítja fel a maga hierarchikus társadalmi rendjét. Az ezzel ellenkező pont az éjfélpont, amikor a nap a Vízöntő huszonkilencedik fokára érkezik. Ilyenkor süllyed az emberiség minden tekintetben a legmélyebbre. Ha ezt a két kardinális pontot összekötjük, akkor egy függőleges tengelyt kapunk, amit azonban keresztvez egy vízszintes tengely. Ennek van egy ún. leszálló pontja az alsó, sötét féltekére. Ez a Bika jegyével kezdődik. A Bikát a Skorpióval összekötő tengely választja el a nagy napciklus világos félívét a Bikától a Skorpióig terjedő másik, sötét félívtől. A hagyomány szerint amikor a négy kardinális ponton (az Oroszlán, a Bika, a Vízöntő és a Skorpió alatt) a Nap keresztülhalad, akkor kozmikus katasztrófák pusztítják el a Földet, kultúrájának és lakosságának javarészét. Amikor „tüzes jegyben” jár a Nap, akkor víz pusztítja el, amikor pedig „vizes jegyben”, akkor tűz.

„Ez az a 'világsemléleti térkép', amire Kodolányinál rá van rajzolva az epikus történet.”²³ – fejezi be az asztrológiai alapismeretek taglalását Szalai Éva. Kodolányi első ilyen témájú regényének a *Vízözön*nek eredeti címe *Vízöntő* volt. Azért változtatta meg a későbbi kiadásokban, mert félreérthető volt. A regényben ábrázolt vízözön ugyanis nem a Vízöntő jegyében zajlott le, hanem annál mintegy hatezer évvel korábban, akkor, amikor a Nap a leszálló pontra, a Bika csillagképébe került. Ez Platón *Timaiosza* szerint Atlantisz elsüllyedésének ideje, ami a regényben megfeleltethető a távoli Aztlán eltűnésének. Az új, a vízözön utáni világ a Bika-korszaké (hérosza Gilgames – *Új ég, új föld*), ezt váltja fel a Kos-korszak (meghirdetője Mózes – *Az égő csipkebokor*), majd a Halak-korszak (melyben megtestesül Jézus – *Én vagyok*).

Kodolányi hitt abban, hogy „...a Vízöntő Messiása is el fog jönni, mint ahogy Gilgames (Herakles stb.) Messiása volt a Bikának, Mózes a Kosnak, Jézus a Halaknak, éppúgy születik majd egy hatalmas szellemi ember, aki a Vízöntő korszakát foglalja szimbólumokba az ember számára, s megveti a Vízöntő-kultúra alapjait. Most a Bomlás idejét éljük, olyan ez, mint a Jézust megelőző 150 év volt.”²⁴

Ez a „messiási” embertípus (Pápai Szabó György kifejezése) tulajdonképpen ember az

²³ SZALAI ÉVA, *Új ég, új föld: Kodolányi mitikus témájú, ókori tárgyú regényének keletkezéstörténete* i. h.

²⁴ *Levélről levélre: Fejezetek Kodolányi János és Várkonyi Nándor levelezéséből* i. m., 144. levél

Istenben, vagy inkább Isten az emberben, összekötő kapocs gyarló emberségünk és a végtelen felé nyitottságunk között. Ősi tudás birtokába jut, aki felfedezi, hogy az „én” egyben az istenség maga. Ez gyanítható az istenkirályok, istenfőpapok szereplésében a történelem során, a Genézis ama kijelentésében, hogy Jahve az embert a saját képére teremtette, s minden nép teremtszomondájának visszatérő mozzanatában, hogy a Teremtő „rálehelte” a teremtményre. Ezáltal minden egyes emberben ott az isteni szikra, ami a „messiási” alakokban meg is valósul.

A hajdani egység (úgyis, mint „egy”-ség) feledésbe merülésével egyre nehezebbé válik az ember helyének megtalálása a világban: Kodolányi hőseinek egyik központi problémája az otthonosság érzésének újbóli megtalálása. A hőeszok mind magányosak, még ha nem is élnek elszigetelten: Utnapistim senkivel sem tudja megértetni igazát – családját kivéve –, Gilgames egyedül marad nagyszabású terveivel, melyekhez nem ér fel környezete, Mózes, bár népvezér és törvényhozó, az Istennel való birkózásban tártalan, Jézust is értetlenség, félreértés veszi körül.²⁵

b) Az egyetlen Isten képzete

Kodolányi mitikus tetralógiájának teológiai hipotézise egy monoteista ősvallás és az ebből keletkező politeista vallások feltételezése, amelyek esetenként harcra kelnek egymással, hegemoniára törekednek. A regényíró Isten-képletét, elgondolását a transzcendenciáról ekképp fejti ki 1951. november 10-én kelt levelében Várkonyinak: „Jellemző, hogy a Genézis első mondata így hangzik: 'Kezdetben teremté Isten az eget és a földet.' Két szférára vált tehát az ősmag, egy szellemire és egy anyagira. Ez volt az első lépés, ez már teremtés volt. Innen kezdve érvényesült a dialektika, a kettősség, tehát a rezgés, a sugárzás, a 'harc' [...] A második mozzanat: a világosság [...] itt a tudat és a nemtudat világosságáról és sötétségéről van szó. [...] A meg nem nyilvánuló Oknélküli Okot, a Megnevezhetetlent, a Mindent és a Semmit, akinek a jele az O, a nulla és az Omega, nem tudjuk megragadni. Megragadni csak az első okozatot s a többi oksorozat okát tudjuk. Ezt az urat nevezik az Idők Vénjének, a népmesében ősz öreg embernek, másutt Atyának, Teremtőnek, Úrnak [...] Ez már antropomorf Isten [...] Ez az az Isten, akiről a Genézis mondja, hogy 'teremté' és 'alkotá'. Magát az Oknélküli Okot nem nevezi meg. Ő a Megnevezhetetlen [...] Mert az első okozat már megnyilvánulás.”²⁶

²⁵ SZALAI ÉVA, *Új ég, új föld: Kodolányi mitikus témájú, ókori tárgyú regényének keletkezéstörténete* i. h.

²⁶ *Levélről levélre: Fejezetek Kodolányi János és Várkonyi Nándor levelezéséből* i. m., 186. levél

Várkonyi egy korábbi levelében azt fejtegeti, hogy minden vallásnak egy ősalapja van. Ennek megtalálásában természetesen befolyásolja saját kultúrköre, amelybe beleszületett: „ami a Szíriat első fogalmazása óta erős és tiszta felismerésem, meggyőződése: a krisztianizmus az emberiség ősvallása, vagyis egyszerűbben: az egyetlen vallás.” A folytatásban a vallások intézményesülésének szükségszerűségét magyarázza: „A megváltás tana nem tartható fenn rítus nélkül, a rítus nem tartható fenn egyházi szervezet nélkül, emez ismét az egyetemesség, a katolicizmus igénye nélkül, ez pedig végül ama intézmény nélkül, amelyet ma pápaságnak nevezünk. Pápák voltak az atlantiszi királyok, Usziri, a te Gilgamesed s az összes napkirály és naphős (Jézus is király volt, azaz pápa) [...] a pápa nem véletlenül viseli Usziri koronáját, az ősi csúcsos fej kései szimbólumát.”²⁷

Kodolányi a szakrális építészet hasonlóságaiból ugyancsak arra a következtetésre jut, hogy ezek azonos szellemi származásukat bizonyíthatják: „Az indián piramisok lépcső-szimbólumának említésekor nem ártana rámutatni Jákob lajtorjájára, amely az Égig érven, rajta az angyalok le s fel mászkáltak. Ugyanez a lajtorja áll előttünk a cikurra hét emeletében is. Ilyen akartak a babiloniak 'az Égbe hatolni, hogy megostromolják' [...] A gótikus építészeti formáiról szólván, nem tartom véletlennek a cikurral való hasonlóságát, miután az eszmei *azonosság* világos. Ez megint az Égi Lajtorja s benne ugyanaz a misztikus eszme valósul meg [...] A gótika azonban már bonyolultabb világkép műve: nem hét lépcsőfokot, hanem végtelen sokat ábrázol, a nagyobb alá kisebbeket rendel s az egészet a keresztény szimbolika alaprajzán rendezi el.”²⁸

Művészi koncepcióját tekintve a mitikus tetralógia a modern világirodalomnak ahhoz a fontos vonulatához tartozik, amely a modern tudományok és kutatási irányzatok eredményeit szintetizálja: a pszichoanalízis, az etnológia, az őstörténet, a kozmogónia, a metafizika, a vallástörténet, az összehasonlító mese- és mítoszstudomány mély és tartós hatását tükrözi. Időszemlélete az egykor és most rétegeit egybeemosó, ahistorikus felfogáshoz közelít. A személyiség határait tágítani és lazítani igyekszik, hőseinek én-tudata az elődökkel, sőt utódokkal való azonosság gondolatát is tartalmazza, a reinkarnáció természetes folyamat. Ily módon a mítoszi világképet belülről újjáteremti, egy új regénymodell jelenik meg, amely a világirodalomban Thomas Mann törekvéseivel rokonítható. E műveknek több, egymásra épülő rétegük van, több „olvasatuk” lehetséges. A *Vízözön* és az *Új ég, új föld* felfogható a megírás idejének aktuális történelmi-politikai mondanivalója szerint: Erech és Szurippak harca a második világháború véres szatírája, a Világtornyot építő király a szocializmus

²⁷ *Uo.*, 173. levél

²⁸ *Uo.*, 128. levél

építésének eltorzult gyakorlatára utal. Felfedezhető bennük rejtett-burkolt társadalombírálat, a túlhajtott ideológiák, a politikai rendszerek túlkapásai elleni vádirat.

Különböző mitológiák történeteinek parafrázisaként is értelmezhetők. A *Vízözön*ben Kodolányi összevonja a sumér eposzt az ószövetségi Noé megmenekülésével, a Lugal építette Világtoronyban a bibliai Bábel tornyára ismerhetünk. A Föld felé közelítő, majd rázuhanó kisbolygó, Nannar azonosítódik a *Jelenések könyve* Vörös Sárkányával. Az *Új ég, új föld*ben Gilgames történetének elbeszéléséhez más vallások motívumait is felhasználja: Gilgames megérkezése Urukba valóságos diadalmenet, hasonlóan zajlik, mint Jézus bevonulása Jeruzsálembe, a róla készült gúnyrajzon mint emberhalász jelenik meg; Jézus tanítványai is halászok, akiknek a Mester azt ígéri, ezentúl embereket fognak halászni.

A mitikus háttér szent számok, törvények és struktúrák alapja, melyre a világ, az élet, emberi jellemek és sorsok egész hálózata épül, az érzékelhető természet, a testi és lelki élet ritmusa, harmóniája e struktúrákat tükrözi. Ám az állatövi jegyek bizonyos változásainak idején még az égi erők öröknek, változhatatlannak hitt összhangja is megbomlik. Ebből következik, hogy mindezekon túlra kell néznie annak, aki a mulandóságból szabadulni akar. Lássuk, milyen kísérleteket tesznek a hősök Kodolányi négy mítoszregényében, hogy kiszakadjanak a mulandóságból.

A regények egyben az ókori mitológiai történetek különböző modalitású újraértelmezései. A *Vízözön* a mitikus történet szatirikus megközelítését adja, az *Új ég, új föld* az alapmítosz ironikus feldolgozására példa, *Az égő csipkebokor* az ószövetségi mítosz heroikus-tragikus hangvételű parafrázisa, míg az *Én vagyok* a mítosz dialektikus elbeszélése. Az *Én vagyok* hangvétele határozottan kettős: az egyik szólam, az objektív narrátoré az evangéliumokból ismert Jesuáht mutatja be emelkedett tónusban, míg a másik szólam, Jehudáé ezt ellenpontozza, mintegy kifordítja, kételkedik az általa tapasztaltakban, így Jesuah szent voltában is. E meghatározó modalitások mellett a narráció struktúrájára, a tér és idő jellegzetességeire koncentrálnunk. A főhősök, a jellegzetes karakterek bemutatásán túl kapcsolatrendszerüket is felvázoljuk, az ismétlődő motívumok, mozzanatok szerepét feltárjuk – elsősorban a mítoszkritikai interpretáció módszereit alkalmazva.

„Ezt mondja Anu: Elszakadt tőlem az emberi nem, értelmének gögijében, a változó valóságból akar örökkévalót építeni, mert elfelejti, hogy halhatatlan, mindentudó és mindenható. [...] elküldöm Nannart, hogy zavarja meg a Szent Számokat, döntse pusztulásba az embert, s majd ha Nannar gonosz küldetését teljesítette, s fölfalván a világot, maga is mint Nannar megsemmisül, visszaállhat ismét a Szent Számok rendje. [...] Én vagyok, Aki vagyok, s így teremtek az időtlen semmiben mindörökké.”
(KODOLÁNYI JÁNOS, *Vízözön: regény*, Bp., Püski, 1999, 165.)

V. A mitikus történet szatirikus megközelítése: *Vízözön*

1. Hangnemek és műfajok a regényben

Frye modalitások és archetipusok alapján kialakított műfajelméletében a szatíra kifejezetten démonikus hangoltságú, az archetipusok megszokott erkölcsi asszociációinak a kifordítása. A *Vízözön* alapvetően szatirikus hangnemű regény. A szatíra mellett számos más hangvétel, stílári eszköz is érvényesül, de mintegy zárójelbe téve, megkérdőjelezve: összekapcsol vulgáris és áhítatos, szent és erotikus, elégikus és szarkasztikus tónusú elemeket, a pátoszt ironiával ellenpontoszza. Ábrázolásmódjára az álomszerűség jellemző: az álomban bármi megtörténhet, a történet szabadon cikázik térben és időben, a valószerűtlen, a fantasztikum természetesként jelenik meg – legfeljebb álmélkodik rajta az álmodó. A regényt a groteszk hatású elemek túlsúlya jellemzi, ezért egyszerre parabola és paródia jellegű. A történet egészében egy koherens, szervesen felépített mitikus világkép tükröződik: mindenható istennel, világpusztító sárkánnyal, az istenek és istennők panteonjával, a beavatottak körével és a homokóra-emberekkel.

A *Vízözön*ben számos műfaj jellegzetességei megtalálhatók egymással keveredve. Történetfilozófiai mű abból a szempontból, hogy a történelem menetét, az egyedi és ismétlődő eseményeket, helyzeteket értelmezi, egymásra vetítve históriát, valamint mitikus kozmogóniát és apokalipszt. A megírás idejének kortárs történései (második világháború) is felsejlenek a mítoszi hősök csatái mellett. Gilgames felcseperedésének és jelleme alakulásának leírása a nevelődési regény (Bildungsroman) tradícióját folytatja.

2. Narratív szerkezet: elbeszélismód, tér- és időkezelés

Az elbeszélő helyzetnek két alaptípusa van: vagy a történetmondóra, vagy a szereplőre vonatkozik az első személy. Elbeszélő és szereplő viszonyát két szempontból is értékelhetjük. A szubjektív elbeszélő a szereplőnél többet, az objektív viszont kevesebbet tudhat a történetről, az értékeket alapul véve pedig megkülönböztethetünk a hősre fölnéző és a

szereplőt magánál alacsonyabb rendűnek mutató elbeszélőt. E végletek közt természetesen léteznek átmenetek is: ha a szereplő s az elbeszélő egyformán tájékozott, semleges történetmondással, amennyiben a szereplő egyenrangú az elbeszélővel, a magas és alacsony mimézis, a hősi epika s az ironia közötti realizmussal állunk szemben. A belső nézőpont ábrázolása háromféleképpen történhet: lehet egyes szám első személyű, szereplő által elbeszélt történet, idézheti a narrátor egyes szám harmadik személyben a szereplő gondolatait, érzéseit; a harmadik variációban a belső nézőpont és a harmadik személyű beszédhelyzet társításával van dolgunk, melyet *style indirect libre*-nek (szabad függő beszéd), illetve átképzeléses előadásnak szokás nevezni. Ekkor kikövetkeztethetlenné válik, meddig terjed az elbeszélő s meddig a szereplő tudata. Az elbeszélő azonosulhat a hőssel, de a történetbefogadóval, az olvasóval is, ugyanakkor térbeli és/vagy időbeli, intellektuális és/vagy erkölcsi távolságot is érvényre juttathat velük szemben.¹

A *Vízözön* történetének alapja a sumér-akkád *Gilgames-eposz*, mely óbabiloni és újasszír ékírásos táblákon maradt fenn. Magyar nyelvre teljes egészében Rákos Sándor fordította le. Az özönvíz története az újasszír XI. táblán olvasható. Az istenek Enlillel az élükön elhatározzák, elpusztítják a bűnbeesett emberiséget, vízözönt bocsátanak a földre. Éa isten Utnapistimet álmában figyelmezteti a veszélyre, meghagyja, hogy építsen egy hatalmas fahajót, melyre minden élőlényből vigyen egy párat, s abban szállásolja el magát és családját. A vihar hét napon és hét éjen át tombol, elpusztítva mindent és mindenkit, de Utnapistimék túlélik. Hét nap múlva elül a vihar, a vizek megnyugodnak, majd apadni kezdenek, a hajó megfeneklik Niszir hegyén. Enlil, mikor megtudja, hogy nem pusztult ki az egész emberiség, szörnyen felbőszül. Éa azonban jobb belátásra bírja, s megenyhül. Letérdelteti Utnapistimet és feleségét, meg Úr-sanábit, a kormányost, s a folyamok torkolatánál jelöli ki lakásukat, ahol, miként az istenek, halhatatlanokká válnak.

Ez az elbeszélés hiánytalanul beépül a regénybe, de csak kisebb hányadát teszi ki az eseményeknek. A regény 50 fejezetből áll, a vízözön katasztrófáját a 48-49. fejezetben olvashatjuk. A narrációban kitüntetett helyet kap, mivel e két fejezetben az elbeszélés múlt időről jelen idejűre vált – az események súlyát, a szereplők kétségbeesését, a bolygónyi méretű pusztulást, és az idő kizökkenését hangsúlyozva.

A regény a ránk maradt őskori kultúrák különféle természeti csapásokról, katasztrófákról szóló mítoszaiból merít, melyek azt sugallják, hogy a kataklizmák a bűnössé válás, a természet ellen elkövetett cselekedetek, az isteni törvények megsértésének

¹ Az elbeszélésmódok összefoglalása a következő tanulmány alapján készült: SZEGEDY-MASZÁK Mihály, *Az irodalmi mű alakítási hatásmélete = Bevezetés az irodalomelméletbe: Szöveggyűjtemény*, szerk. DOBOS István, Debrecen, KLTE Magyar és Összehasonlító Irodalomtudományi Intézet, 1995, 75-110.

kísérőjelenségei. Erről szólt Platón a *Timaios* mellett *Kritiasz* című dialógusában Atlantisz pusztulásával kapcsolatban. A kataklizmák egyszerre büntetések, ugyanakkor annak a szellemi-lelki pusztulásnak megnyilvánulásai az anyagi világban, mely az emberi közösségben végbement. A harmadkori ember eltűnésének összekapcsolása a vízőzonnal az aztékoknál fordul elő. Az előkelőségek által viselt álszakáll a maja papokat, az inkákat, az egyiptomi vallási vezetőket, a fáraókat egyaránt jellemezte. A távoli Aztlán mint név az azték hagyományban fordul elő, a boldogok szigetének elnevezése. E hely a paradicsomi idő, az aranykor emlékét őrzi.

A Föld felé közeledő, s a vízőzön katasztrófáját előidéző holdnak Nannar, a sumér-akkád mitológia holdistene felel meg: Enlilnek az alvilágban született első sarja. Nannar mint a vízőzön okozója nem szerepel az asszír-babiloni hagyomány szövegeiben, de a *Gilgames-eposz* szerint Enlil volt, aki az embereken bosszút állva a katasztrófát előidézte. Nannar Enliltől származása okán lett a becsapódó hold a regényben. A vízőzön leírásának fontos forrása még a *Jelenések könyve*, János apostol jövőt feltáró látomása, melyben Várkonyi elemzése nyomán (*Szíriat oszlopai*) egy korábbi világkorszakot lezáró katasztrófa emlékét láthatjuk. Az Apokalipsziszból vett idézetek beépülnek a kataklizmát elbeszélő szövegrészekbe.²

Az 1. fejezet az eposzok szerkezetéhez hasonlóan in medias res kezdés, már az első mondat erős hangulati töltettel bíró hasonlat: „A világ úgy csukódott be Utnapistim előtt, mint egy álmagon forgatott könyv É-kur híres könyvtárában.”³ Ebből egyrészt a szereplő bibliofil hajlamára következtethetünk, majd a bekezdés folytatásából kiderül, hamarosan megvakul. A „világ mint könyv” hasonlat régóta ismeretes, jelentése szerint: a világ olyan, bizonyos nyelven írt könyv, amelyben ha tudunk olvasni, Isten bölcsességét ismerhetjük meg belőle.⁴ Utnapistim szeme világának elvesztésével belső, lelki látásának erősebbé válása jár – e tulajdonsága folytán a görög mitológiából ismert vak, ám bölcs jóshoz, Teiresziászhoz lesz hasonló. A kiinduló helyzetben Nannar vérvörös koronája második napként izzik a látóhatáron, közeleg a vízőzön.

Ugyanebben a fejezetben a történeten kívüli, onnipotens narrátor magától értetődő természetességgel kalauzolja vissza az olvasót néhány ezredévvel az időben. Ecseteli a matriarchátus berendezkedését, bemutatja, hogyan váltotta fel a patriarchális társadalmi rendszer. „Az új törvények a józan értelem pilléreire épültek. Atra-Hasis lángelméje pedig

² A regény irodalmi és kultúrtörténeti forrásainak alapos feltárása: HORÁNYI Károly, *Vízöntő küszöbén I.*, Magyar Szemle, 2004. 1-2. sz. honlapról 7 old.

³ KODOLÁNYI JÁNOS, *Vízözön: regény*, Bp., Püski, 1999, 5.

⁴ SZALAI Éva, *Kodolányi Vízözön című regényének keletkezéstörténete*, Életünk, 1989. 8. sz. 707-719.

éppen abban mutatkozott meg, hogy megengedte a nőknek azután is a többférjűséget.⁵ Az elbeszélő ismeri hősei gondolatait, lelkivilágukat, érzéseiket, hol humorral és megértéssel viszonyul hozzájuk, hol kegyetlen gúnnyal ábrázolja tetteiket. A tömegjelenetek, így a zibuk (csoportos emberáldozatok) és a csaták, fosztogatások leírása szarkasztikus, gyakori anakronisztikus kiszólások tarkítják, melyek a „felvilágosult” XX. századot, a regény megírásának idejét is célba veszik. A szatirikus elbeszélői stílus rávilágít az emberi gyarlóság állandóságára, ismétlődésére, ami rokonítható Swift, XVIII. századi angol író *Gulliver utazásai* című regényének stílusával.⁶ A torz, sarkított nézőpontok, a mitikus időbe helyezett harc szándékos lekicsinyítő jellemzése a narrátor kommentárjai révén a modern kor bírálatával párosul, amely egyrészt groteszkké teszi az eseményeket, másrészt szellemes és humoros élceket tartalmaz. Bebizonyítja, hogy az emberi alap tulajdonságok és alapproblémák évezredekön keresztül semmit nem változnak, csak a környezet más.

Az özőnvi előtti ember ábrázolása Edgar Dacqué Várkonyi által ismertetett nézeteit idézi. Dacqué típusan elmélete szerint az ember mint törzs nem egy fejlődési folyamat végeredménye, hanem őstípus, s több földkorszakot élt át. Ilyen őstípus még az emlős-, hüllő- és kétlábú-típus. Dacqué úgy véli, a típuselméletet igazolják a különféle mítoszokban szereplő hal- és skorpió-emberek, kentaurok, madár- és kutyafejű emberek. Az emberi test fejlődési fokozatairól tanúskodnak a méhmagzat formaváltozásai, a formacsökevények, a visszaútésszerű deformációk. Ez a gondolat Utnapistim időtlenségének ábrázolásában jelenik meg: „Utnapistim évezredek óta élt. Egyik alakját levetette, s fölvette az újat. Volt hal, hüllő és madár. Volt kétnemű emlős lény, négykézláb járt. Volt úgy is, hogy három szemmel nézte a világot, aztán a középső szeme mélyen behúzódott az agyába, már nem látott, csak érzett. [...] Most pikkelyes bőrt visel, egyenesen jár, füle megkisebbedett, beszélőizmai kifejlődtek, de múltjára sok vonás emlékezteti. Leginkább az, hogy Anu arcát most éppúgy ismeri, látja s magában hordozza, mint valaha. [...] Többé újjá sem születik talán, végleg ott marad Anu fényességében, az örökkévalóságban.”⁷ Ez a par excellence mitikus létmód, egy végtelennek feltételezett folyamatban való részvétel, amiben egyedül a transzcendencia örök, s az ember róla őrzött bizonyossága. A folyton más alakban újjászülető lény belső identitása mégis megmarad. A változást az jelzi, hogy időről időre új néven jelenik meg: eredeti sumér neve Zi-u-szudra, majd Atra-Hasisnak, azaz Nagyeszünek nevezték, most pedig Utnapistimként létezik.

⁵ KODOLÁNYI JÁNOS, *Vízözön: regény*, i. m. 7.

⁶ Szalai Éva már idézett tanulmányában Voltaire iróniájával rokonítja a regény elbeszélői stílusát.

⁷ KODOLÁNYI JÁNOS, *Vízözön: regény*, i. m. 56.

A mitikus tudat számára az idő fogalma relatív, hiszen É-anna hatalmas könyvtárában és a Csillagtoronyban tizenkét világévre visszamenőleg őriznek feljegyzéseket (egy világév Szalai Éva hivatkozott tanulmánya szerint 25 920 év, hozzávetőlegesen számítva ez 12 x 26 ezer év = 312 000 év!). Az itt található iratokban felbukkannak korábbi világkatasztrófák, melyek vagy tűz, vagy víz által mentek végbe, ezeket mindig új teremtség követte. Az emberi nem töredéke mindig fennmaradt, mert hűséges volt Anuhoz, aki megmutatta a menekülés útját. Ember és Isten ősi szövetsége számos mítoszban megtalálható, a *Bibliában* például a vízözönt túlélő Noé és az Úr közt kötötték, jelképe a szivárvány: az Úr megígéri, többé nem pusztítja el az emberiséget. Amit e szövegek mint elmúlt eseményeket beszélnek el, egyszersmind eljövendő dolgok. A mitikus ismétlődés távlatából az előrehaladó idő fogalmának nincs értelme, minden körkörösén vissza-visszatér. A beavatottak észjárása szerint egyetlen pillanatban benne rejlik minden megtörtént, illetve valaha megtörténő esemény potenciája.

Utnapistim az egész történet folyamán azt hangoztatja, helyre kell állítani Anuval az ősi szövetséget, meg kell találni az Aranykort: „amikor az emberek Anuval, egymással, állattal és növényvel, ásványokkal és láthatatlan világokkal szent egyezségben éltek, nem ismerték az időt s nem haltak meg.”⁸

A elbeszélés szerkezetében a kezdő esemény Utnapistim megvakulása, ám a másodiktól a negyvennegyedik fejezetig a narrátor ennél korábbi történeteket mond el, vagyis a regény nagyobb terjedelmű része retrospekció (visszatekintés). Csupán a 45. fejezetben tér vissza a kiinduló jelenethez, innen folytatódik a keret (45-50. fejezet), s lineárisan haladunk tovább. Az onnipotens narrátor szabadon váltogatja az idősíkokat, évezredekkel képes ugrani egy bekezdés során, vagy akár egy mondaton belül. Az idősíkok átjárhatósága azért lehetséges, mert az emberi cselekedetek, a történelmi situációk, a katasztrófák mind egy-egy archetípust testesítenek meg.

Kabdebő Lóránt 1989-ben írt tanulmányában a keretként értelmezhető vízözöntörténetet és a betétet – általa világháborúsnek nevezett situációt – kétféle cselekvéstípussal társítja: a betét a beavatkozás, a keret (főcselekmény) a kivonulás. Ugyanakkor Utnapistim itt is cselekvő, amennyiben küldetést vállal: saját és családja életén keresztül az emberi nemet menti meg, feladata az élet továbbvitele.⁹ Az interpretátor 2001-ben megjelent, a történetet részben újraértelmező tanulmányában a két központi hős szempontjából egy ember-modell átgondolásának tartja: a kezdet és a vég szembesítése, Gilgames az útja elején álló ifjú, míg

⁸ *Uo.*, 37.

⁹ KABDEBŐ LÓRÁNT, *A politikus létezése: bűn és büntetés*: Kodolányi János: *Vízözön*, Jelenkor, 1989. 9. sz. 831-842.

Utnapistim az örök életre megérett tökéletesség, a keresés és a célba találás egymásra vetítve.¹⁰

A történethez szervesen illeszkedve, néhány hangsúlyos helyen versbetétek találhatók, melyek a költészet, tágabban értelmezve a művészet időn túli értékét emelik ki. A Szurippakban magát mellőzőttnek érző Hétil egy költeménye úgy szerepel a szövegben, mint egyike a vízőzön után is fennmaradt verseknek: a világ folyásáról, vagyis az érdemtelenek jutalmáról és a jámborok szenvedéséről szól, egy Shakespeare-szonett modorában.

Nurma és Gilgames megismerkedésükkor Enki és Tiámat harcának történetét olvassák fel, amit a lány Ur-Ba'utól kapott kölcsön. Ez a részlet szabad átdolgozása a sumér-akkád *Gilgames-eposznak*, melyben Tiámat nem Enki, hanem Marduk kardjától vész el.

Amikor az özönvíz első hulláma hátára kapja Utnapistimék hajóját, valamennyien Anu aranyból vert szobra előtt állnak, és Utnapistim vezetésével Namzi zsoltárát éneklük. Ez a vers ad nekik erőt és lélekjelenlétet, hogy a kataklizma közepette ne essenek pánikba. Megmenekülésük után a hálaadó áldozatnál ismét Namzi egyik zsoltárát zengik, amely Anu örökkévalóságát dicsőíti.

3. A narráció struktúraszervező szerepe, a különböző nézőpontok egymás mellettsége – paralelitás, kiegészítő és ellentmondó jelleg

A sárkány mítosz éppolyan elterjedt, mint a vízőzön vagy az aranykor emléke. A sárkányok, illetve kígyóistenségek a teremtés előtti káosz urai, megtestesítői, míg más mítoszokban egy hatalmas kígyó magánál tartja a vizeket, az egész földet szárazsággal sújtva. Mindenképpen akadályozzák a világ létrejöttét vagy megmaradását.¹¹ A Vízőzönt előidéző Nannar, Égi Gyík, Vörös Sárkány káoszt zúdít a világra, bár ezzel önmaga is megsemmisül.

A regény 2. fejezete sárkányok küzdelmét írja le, melyből Atra-Hasis népe jövőjét olvassa ki. Ez az anticipáció mitikus térbe és időbe emeli Erech és Szurippak harcát. Két hosszú nyakú, tarajos farkú sárkány viaskodik a mocsárban, ám egyikükre lecsap egy repülőgyík, megöli, húsát a ragadozó madarakkal meg a keselyűkkel együtt gyorsan eltünteti, csupán fehérülő csontváza marad. A másik sárkány eszeveszetten menekül be a páfrányrengetegbe. Atra-Hasis a következő (3.) fejezetben a látottakról így számol be a főpapnak: „szörnyű égi gyík támad, s megvakítja Szurippakot, lecsap rá, s húsát

¹⁰ KABDEBŐ Lóránt, *Az egymást átjáró hangnemek polifóniája: A cselekvés és önfelépítés korrekciós narrációja Kodolányi János Vízöntő című regényében*, Tiszatáj, 2001. 1. sz. 73-89.

¹¹ Mircea ELIADE, *Az örök viszatérés mítosza: avagy a mindenség és a történelem*, ford. Pásztor Péter, Bp., Európa, 2006² 39.

szétmarcangolja, szívét kitépi, s májából lakmározik. De ugyanez lesz a sorsa dicsőséges városunknak, Erechnek is minden népével együtt, ha el nem menekül az égi gyík dühe elől.”¹² Erre még Nannar, a tényleges Égi Gyík felbukkanása előtt figyelmeztet. Tehát az ősbűn a harmonikus együttélés elvének megsértése.

Utnapistim a következőket tanácsolja Azag-Aja főpapnak: „Le kell mondanunk az egymás ellen folytatott küzdelemről. Le kell mondanunk városunkról, földünkéről, hazánkról, palotáinkról és templomainkról. Le kell mondanunk varázserőnkről. Mindenről le kell mondanunk, mert erőnk s hatalmunk átkozott az eljövendő Égi Gyík előtt. Ha mindenről lemondunk, meg fogjuk hallani az Égi Atya szavát.”¹³ A hatalomról, a másik feletti uralom gyakorlásáról való önkéntes lemondás gondolata persze elfogadhatatlan az emberek számára, ennek tudatában folytatja: „Használd értelmet az értelem elűzésére, s hallgasd, amit Anu a szíved mélyén mond”¹⁴ Amíg Atra-Hasis békére int a sárkányok küzdelme láttán, addig Azag-Aja, a Sugárzó ebből Erech győzelmére következtet.

A történet során a közelgő katasztrófa két további metaforájával találkozunk. Szur-Szunabu, Enki szolgája, az időtlen kormányos, akit Utnapistim a hajó megtervezésére és navigálására kér fel, hasonló példázatot mond: úgy hetvenezer esztendővel ezelőtt vadászat közben pompás bivalybikát pillantott meg, melynek nyakcsigolyájára ráugrott egy fekete tigris.¹⁵ Ilyesféleképpen magyarázza Simetán, a csillagász is: Nannar a Föld nyakán.

Az egyén létezésének kétféle aspektusával találkozunk a kettősórák népének és a beavatottak körének egymás mellett szerepeltetésében. A homokórák emberének hite szerint nem mindenki születik újjá, csak az erre kiválasztottak. Az emberek túlnyomó része a halál után agyaggá válik, elenyészik, más részük Nergál országában jobb-rosszabb életmódot folytat. A beavatottak azonban többször újjászületnek, világkorszakokat és korszakváltásokat élnek meg. Szinte időtlenek, de ők sem halhatatlanok. Látható a többféle hitvilág egymás mellett élése, nincs olyan vallási képzet, amely hegemoniára jutna.

A Világtorony építésének elkezdését hatalmas vulkánkitörés és szökőár előzi meg, amely Szurippak egész lakosságát megrémíti, rengeteg halálos áldozatot követel, óriási anyag kárt okoz. A katasztrófa leírása egy olyan képpel zárul, amelyben egymás mellé kerül a kettősórák embere, a beavatottak köre (a Szent Városban), és az ezúttal meg nem nyilatkozó transzcendencia: „A mélyből sikoltozás, jajgatás, óbégatás, ebugatás, számárorodítás, zebubögés, robaj vad összevisszasága hangzott. Messzi rémült sárkány ordított, repülőgyík

¹² KODOLÁNYI JÁNOS, *Vízözön: regény*, i. m. 11.

¹³ *Uo.*

¹⁴ *Uo.*, 12.

¹⁵ Érdekességként megemlítem, hogy a nagyszentmiklósi kincs egyik kancsóján is látható hasonló ábrázolás, egy négy lábú növényevő, amint hátát megragadja egy párdúc.

riogott. Mindez tompán hallatszott a Szent Város magasan fekvő teraszán. És egyáltalán nem hatott föl a kemény égboltozatig.”¹⁶

Szalai Éva elemzésében azt állítja, hogy Utnapistim és Lugal, Szurippak főpap-királya ugyanakkor az én-nek két oldala. „Az én-megkettőződés legkifejezőbb jelene a mű elején található párhuzamos cselekményszál.”¹⁷ Utnapistim megidézi Lugalt, elmondja véleményét (15. fejezet), majd ismét lejátszódik ugyanaz a jelenet, ezúttal Lugal szemszögéből (16. fejezet). Utnapistim egyedül ekkor használja a varázstudományt, mahhu tudományát, most sem saját, hanem a béke megteremtése érdekében. Véleményünk szerint a két fejezet a nézőpontok különbségét hivatott ábrázolni, a jelenet megkettőzése a különböző tudatok, a kétféle magatartás egyenrangúságát érzékelteti. Mindketten beavatottak, mégis más megoldást választanak a helyzet, vagyis Nannar fenyegető közeledésének megoldására. Utnapistim arra bízta Lugalt (amire az előzőekben Azaga-Aját is), forduljon el a földi hatalomtól, vessen véget a háborúnak. „Egy az út, egy az igazság, s egy az élet: Anu, a jóságos.”¹⁸ Íme az evangéliumokból ismert „Jézus az út, az igazság és az élet” aforizma parafrázisa sumér közegbe helyezve. Lugal szerint a békétlenség oka, hogy az emberek az időben élnek: „a háború az idő pillanatainak dolga. Meg sem értenék tehát, ha azt kívánnók tőlük, hogy hagyják abba. A harc: az idő. [...] A varázserő: az idő. A béke pedig s a lemondás: az időtlenség.”¹⁹ Lugal a passzivitás helyett a cselekvést választja: „arról mondj le, ó, Utnapistim, hogy az embereket az örökkévalóság útjára tereld. Csak uralkodhatsz rajtuk, avagy elvonulhatsz lakóhelyeik közeléből. Én uralkodom.”²⁰

A tükörijelenet második változatában Utnapistim rávilágít Lugal törekvéseinek lehetetlenségére: „Szeretheted. Sajnálhatod. Imádkozhatsz értük. Föláldozhatsz magad a lelkükért. De megmentened... nem lehet. Ki-ki csak magát mentheti meg!”²¹ Ebből az következik, hogy az egyes ember áttéríthet másokat erőszakkal az általa jónak tartott útra, de ez nem válik számukra lélekig ható változássá, annak mindig belülről kell fakadnia. Már itt felbukkan egy hatalmas, mérhetetlen torony megépítésének terve, amely kibír minden özönvizet és földrengést. Lugal viselkedésében az ember felfuvalkodottsága figyelhető meg, a hübrisz, amitől a görög tragédiák hősei is szenvednek, s melynek következményét, az istenek büntetését nem kerülhetik el. Utnapistim alázatra int, az ember végességének elismerésére figyelmeztet. „De mindez össze fog omlani, mint a hitvány hangyaboly, amikor az Égi Gyík

¹⁶ KODOLÁNYI JÁNOS, *Vízözön: regény*, i. m. 150.

¹⁷ SZALAI ÉVA, *Kodolányi Vízözön című regényének keletkezéstörténete*, i. h.

¹⁸ KODOLÁNYI JÁNOS, *Vízözön: regény*, i. m. 62.

¹⁹ *Uo.*

²⁰ *Uo.*, 63.

²¹ *Uo.*, 66.

megrázza az Ég oszlopaait, megrendíti a földet, lezúdíttja tüzes köveit, s dermesztő esőjét a világra.”²² Ami megerősödik köztük e találkozás nyomán: az együttérzésen alapuló kölcsönös rokonszenv. Kabdebő Lóránt interpretációja szerint a *Vízözön* szerkezetét a történelemben cselekvő ember és az erkölcsi mérték szembesítése, a *Biblia* királyainak és prófétáinak egymást kiegészítő világa alakítja.²³

Utnapistim valódi hivatására emlékezteti Lugal, amikor beavatja tervébe, hogy Világtornyot épít. „Ezt mondja Anu. Elszakadt tőlem az emberi nem, értelmének gögijében, a változó valóságból akar örökkévalót építeni, mert elfelejti, hogy halhatatlan, mindentudó és mindenható. [...] elküldöm Nannart, hogy zavarja meg a Szent Számokat, döntse pusztulásba az embert, s majd ha Nannar gonosz küldetését teljesítette, s fölfalván a világot, maga is mint Nannar megsemmisül, visszaállhat ismét a Szent Számok rendje. [...] Én vagyok, Aki vagyok, s így teremtek az időtlen semmiben mindörökké.”²⁴ Az isteni törvények megvalósulásának igényét Lugal csak addig vállalja, míg nem jár a hatalomról, a tudományról való önkéntes lemondással. „– A tornyot föl kell építenünk – mondta végül a király, miután az ajtó nem nyílt meg, és nem lépett be rajta az Igazság.”²⁵ A narrátor ironikus megjegyzése érzékelteti Lugal álláspontjának megmásíthatatlanságát.

Utnapistim és Lugal másik nagy dialógusára a 40. fejezetben kerül sor. A bölcs királya kérésére ellátogat a Világtorony építkezéséhez. Az uralkodó lelkesen mutatja neki a fehér hangyák építményét, mint a Világtorony mintaképét. Utnapistim figyelmezteti, hogy olyan világot fog létrehozni, mint a toronyépítő hangyáké, akik elvesztik szabadságukat, csavarrá válnak a hatalmas gépezetben, minden lépésükkel szabályoknak engedelmeskednek. A diktátorrá váló Lugal számára a hangya lett az elképzelt, elvonatkoztatott ember metaforája. Az antiutópiák világa jelenik meg, Madách *Az ember tragédiájának* falanszter jelenete, ahol megszabják, milyen utódokra, dolgozókra van szükség, mindenkinek egyforma képességekkel kell bírni – se többel, se kevesebbel. A szabályok tömkelege, a bürokrácia elburjánzása George Orwell *1984* című regényét asszociálja, amelyben az emberek minden lépését megfigyelik. Utnapistim ezen a ponton arra kéri a királyt, engedje saját útját járni. Lugal felindultan bár, de enged neki.

A 46. fejezet kitüntetett szerepű az elbeszélésben: bekövetkezik a Szent Számok törvényének megbomlása, Nannar ezentúl nem Keleten, hanem Nyugaton kel fel, s fordítva nyugszik le. Forgása úgy felgyorsul, hogy háromszor borít éjszakát a Földre egyetlen nap (24

²² *Uo.*, 68.

²³ KABDEBŐ LÓRÁNT, *A politikus létezése: bűn és büntetés*: Kodolányi János: *Vízözön*, i. h.

²⁴ KODOLÁNYI JÁNOS, *Vízözön: regény*, i. m. 165.

²⁵ *Uo.*

óra) alatt. A természeti törvények felborulásának alátámasztására az elbeszélő János apostolt idézi: „És idő többé nem vala.”²⁶ Lugal további zibukat rendel el, az elevenen kitépett szívek tömege hegyóriássá nő. A 47. fejezetben Nannar „már úgy száguldozott az égen, mint egy eszeveszett, dühöngő sárkány.”²⁷ Megvalósul a kisbolygó tényleges azonosulása a hasonlatként választott mitikus állattal. Amikor eljön a végítélet, a narrátor a *Jelenések könyve* látnokának hangnemében beszél: „Nannarból ez időben már nem látszott semmi. A Napból, a csillagokból sem. Egy vörös sárkány rohant át időnként zúgva az égen, maga után vonva a csillagok egy részét.”²⁸

4. Utnapistim és baráti köre

Utnapistim kezdetben Zi-u-szudra névre hallgatott, már az anyajogú társadalomban is élt, melyet a patriarchátus az ő közreműködésével váltott fel. Ekkoriban nevezték el Atra-Hasisnak, nagyeszűsége az okos kompromisszumokra való képességében tűnt ki: ezután is megengedte a nőknek a többférjűséget. A narrátor szarkasztikus gúnnyal hasonlítja össze a két társadalmi berendezkedést: az új rend „megtorlások terén sem ment olyan messzi, mint a nőuralom. Megelégedett például a pusztá karóba húzással.”²⁹ Utnapistim azóta már kilépett a közösségformáló szerepből, a bölcs pozícióját választva. A kiválasztottság érzése egyben küldetéstudattal párosul nála: szakításukig Lugal megpróbálja saját útjára, a hatalomból való kivonulásra rábírn – ezzel környezetének is példát mutat.

Utnapistim teljességében, egységében látja a világot, a mindennapi mögött istenek kinyilatkoztatásait keresi, a világ minden jelensége valami mögöttes tartalomra utal, bármiben képes szimbolikus jelentést felfedezni. Tanítása szerint Anu a tudományról és a hatalomról való önkéntes lemondást követeli meg. Külsőleg passzívnak tűnik, a jógához, a buddhista meditációhoz hasonló gyakorlatai révén kozmikus harmóniában él.

Hetedfokú beavatott, ismeri a Hét Ház, a létezés hét misztikus elvének titkait. A személyiséget alkotó alsó négy sík teremtett és halandó. A fizikai síkból ered mindaz, ami a természettudományok meghatározása szerint az anyagot alkotja. Az éter síkból ered a pusztán vegetatív lét, az asztrálsíkba tartoznak az érzelmekre, az érzelmekre ható jelenségek, a mentális pedig a gondolkodás síkja. A felső három sík a teremtő és maradandó elv. Ezeket nevezi a misztikus gondolkodás együttesen szellemnek. A kauzál sík az oka mindannak, ami a

²⁶ Uo., 338.

²⁷ Uo., 348.

²⁸ Uo., 349.

²⁹ Uo., 7.

mulandó világban van, vagyis az okok síkja, innen ered az intuíció, az ihlet. Az isteni lélek síkja a közvetlen megismerés magasabb fokának, a bölcsességnek, az egyetemes szeretetnek a princípiuma. Az isteni szellem síkja az örökkévaló, a végtelenség birodalma, melyben egyé olvad kezdet és vég, melyben megnyilatkozik a jelzőtlen, a számtalan abszolút.³⁰

Utnapistim és Anu beszélgetéseiben számos utalás található más szakrális történetre, és több idézet szerepel más szent szövegből. Amikor Lugal feláldozza Azag-Aját győzelmi rítus keretében, Utnapistim nem vesz részt a borzalmas véráldozaton, mivel nem ért vele egyet. Otthon ül szobájában, Anuhoz, a szeretet istenéhez fohászkodik, aki így biztatja bensejéből szólva: „Ne félj, mindez semmiség. Én vagyok, Aki vagyok.” Itt Mózes istenének, a héber Jahvének kinyilatkoztatását olvashatjuk. A „Ne féljetek!” felszólítás pedig az Újszövetségben fordul elő, Jézus szájából gyakorta hangzik el. Utnapistim véleménye, amikor barátaival az Égi Gyík növekedéséről tanakodnak, a szurippakiak támadása előtt, szintén az evangéliumokból vett idézet: „Egyébként mit jelent, ha a világot legyőzzük is, de magunkat elveszítjük?”³¹

A jóság, szeretet és irgalom istenének képzele végigvonul mind a négy regényen, az ő nevében cselekszik Utnapistim, hozzá fordul Gilgames, őt keresi Mósze, és őt nevezi Atyjának Jesuah. A *Vízözön* többi istene nem ily szeretetteljes és emberbarát: Istár egyszerre a szerelem és a halál istennője, Enlil felbőszült haragjában az emberiség elpusztítására tör a vízözön által. A bárka megépítésére mégsem Anu, hanem Enki szólítja fel – talán azért, hogy a narráció a sumér eposzhoz igazodjék, talán amiatt, hogy bizonyítsa: Anu a be nem avatkozó isten. Utnapistim a szeretet parancsának engedelmeskedve Anut tünteti ki feltétlen tiszteletével. A négy regény istenképének másik attribútuma, hogy ő az abszolút lét, akinek igazi lényege, hogy van, létezik, méghozzá örökkévalóan. Tehát két szubsztanciát egyesít: az örök szeretet istenét, és a meg nem nyilvánuló, mindennek lehetőségét magában foglaló istent. Az igazság és a szeretet, e két, néha egymással szembeállított princípium Utnapistim isten-képében egymást feltételező fogalmak. Mikor a háború első felében győző erechiek Lugal feláldozásáról tanácskoznak, ennek szellemében emel szót a király életéért: „De ha nem szól, elárulja Anut. Anu benne ragyogó fényességét, szüntelen a szívében suttogó, mindenén átható hangját. Anu örök, időtlen igazságát: a szeretetet.”³²

A narrátor ironikus ábrázolásmódja Utnapistim alakját sem kíméli. A Lugallal történt szakítás után Utnapistim birtokait járja az országban (43. fejezet), egy útszéli kocsmában rablóbandával akad össze. A tagok nem tudnak megosztózni a zsákmányon, őt kérik fel

³⁰ HORÁNYI Károly, *Vízöntő külsőben II.*, Magyar Szemle, 2004. 3-4. sz. honlapról 6 old.

³¹ *Uo.*, 82.

³² *Uo.*, 75.

igazságot tenni. Utnapistim Anuról és a végtelen szeretetről beszél nekik, ők meghallgatják, bólogatnak, végül illedelmesen elkérik az értéktárgyait. „Van-e nálad valami ezüst avagy ékszer? Te oly bölcs vagy, ó, testvérem és barátom, hogy semmiképpen sem lehet szükséged ilyen változandó dolgokra.”³³ A bandavezér ily ékesszólással fosztja ki a bölcsét, aki kénytelen eléjük helyezni ezüstjét és karkötőjét. Ebben az epizódban Utnapistim végtelen bizalma és naivitása is hiábavalónak bizonyul.

Birtokára érkezvén kiderül, hogy felügyelője beállt egy rablóbandába, és a lázadás leverése után karóba húzták. A haláltusáját vívó férfi arra kéri Utnapistimet, tegyen csodát. Ő szobájába menekül, s először esik meg vele, hogy hiába telepedik lótszülésbe, s fohászkodik, nem képes Anu révületében elmerülni. Ez az a pont, amelyen a történelem oly mértékben avatkozik be az egyén életébe, hogy nem képes kivonni magát hatása alól. Ellátogat arra a helyre, ahol egykor a sárkányok harcát látta: „Most is hevert a gőzölgő posványban kettő. Mintha ugyanazok lettek volna, akiknek harcát Utnapistim hajdan látta.”³⁴ A háború motívumának újbóli felbukkanása azt érzékelteti, mintha semmi sem történt volna a sárkányok egykori csatája óta, az idő lineáris előrehaladásának relativitását erősíti.

Az elbeszélés jelenébe érkezve az egyre homályosabban látó Utnapistim meditációba merül, majd összehívja családját, és kinyilatkoztatja Enki üzenetét, a bárka megépítésének parancsát, mint a megmaradás egyetlen esélyét. A 41. fejezetben ismerjük meg két vele élő gyermekén kívül (fia Si-lu-dárat és lánya Lugal-anna-mundu) négy felnőtt fiát, amikor családi tanácsot tartanak – a fiúk eddig birtokaikat művelték: Ga’úr a legidősebb, Meszkemgaser alacsony, Meszanipadda vékony, Enugduanna csendes férfiú.

Utnapistim és barátai, a beavatottak köre, Erechből származnak. Erech Uruk város bibliai neve, ennek lesz uralkodója Gilgames a vízözön után. Ur-Ba’u (Ba’u szolgája), Namzi (Élet), Hétil, Simetán (Esthajnal) és Gubbubu alakjában jellegzetes értelmiségi magatartások karikatúráit kapjuk. Személyes esendőségükben jelennek meg, ám a narrátor minduntalan alkotásaik, műveik maradandó értékére utal. Hétil dalai minden új rendszerben továbbélnek, Namzi zsoltárai szólalnak meg imaként a bárkában, Gubbubu Aztlánról szóló leírása egyiptomi papokon keresztül jut el Platónhoz, ebből ismerjük Atlantisz pusztulásának történetét. Ur-Ba’u könyvtárából maradnak meg könyvek, és Simetán csillagászati számításai.

Az első nagy árvíz, majd szárazság nyomán (12. fejezet) Azag-Aja arra az elhatározásra jut, hogy több emberáldozatot kell bemutatni Enlilnek és Istárnak. Míg Utnapistim tiltakozik a fölösleges vérontás ellen, Hétil hajlandó feláldozni elsőszülött leányát.

³³ KODOLÁNYI JÁNOS, *Vízözön: regény*, i. m., 298.

³⁴ *Uo.*, 300.

Az elbeszélő e cselekedetét párhuzamba állítja Samas-Lamasszi, a király egyik fő tisztségviselőjének viselkedésével, aki elsőszülött fiát áldozza fel a zibun, a Mészárlás Napján. Tettével Hétil a megalkuvók közé kerül – Samas-Lamasszi később az Erechet leigázó Lugal szolgálatába lép, ő lesz a Világtornyot építő munkások felügyelője.

A háború után Utnapistim feladata, hogy barátait összehívja, s a megmaradt szurippaki bölcsekkel és művészekkel közös cselekvésre sarkallja őket (24. fejezet). Mindannyian beleegyeznek, hogy tudásukat, illetve művészetüket Szurippak javára fordítják, Namzi kivételével, aki családjával a hegyekbe menekül.

A beavatottak a túlélés esélyeit latolgatva különféle cselekvési módokat jelenítenek meg. Namzi, a szoltárköltő és történetíró az örök pesszimista, elveihez hű, családjával elhagyja Erechet, és csaknem rousseau-i keretek között él egy hegyvidéki pásztorcsaládnál. Mivel kivonta magát a társadalmi cselekvésből, kivonulásával a belső szabadságot választotta, továbbra is alkot, ezért éli túl családjával a katasztrófát. Az már Namzi jellemének ironikus bemutatásához tartozik, hogy ő az, aki folyton öngyilkossággal fenyegetőzik (bár valószínűtlen, hogy tényleg van nála méreg). Hétil, a szerelmi dalok költője vele szemben az örök optimista, minden kétségbeesése ellenére. Minden rendszerhez alkalmazkodni próbál, mégsem érezzük gerinctelennek, ahogy ő nem érzi annak Istár névváltozását Inninivé, hiszen a lényeg ugyanaz. Hétil révén a művészet politikum és ideologikum felett állása is megfogalmazódik. Viselkedése megindokolható ihletője, Istár szeszélyességével. Hétil a vízőlön idején kétségbeesetten szaladgál, és beismeri, hiábavalóan áldozta fel szűz leányát az egykori zibun. A narrátor ironikusan beszéli el élete végét: „Bízást mondhatjuk, addig futott, míg a tengerár el nem borította.”³⁵

Simetán fedezi fel az égbolton Nannart még a 4. fejezetben, ő van leginkább tisztában a vészhelyezettel. Az egyre betegbb és keserűbb csillagász utolsó felbukkanásakor önmagán sajnálkozva medítal: „volt feleségére, távol levő leányára gondolt, akik elhagyták. Meg barátaira, akik ugyancsak elhagyták. [...] Mért nem segítik őt, hogy legalább a Csillagtorony igazgatója lehessen”.³⁶ A halhatatlan dolgok tudója a pusztulás pillanatában is a megsemmisülő, mulandó világ értékrendjében gondolkodik.

Gubbubu folyton Aztlánban tett utazásairól ír, az ottani életvitelt utánozza, aztláni kifejezéseket kever beszédébe. A narrátor gyakorta egyes szám harmadik személyben idézi szavait, melyek így rendkívül komikusan hatnak. „Ő nem kételkedik benne, hogy egyfajta gonosz isten támadt az Égen, hiszen látja saját szemével, de hiszi, hogy el fog menni békén, s

³⁵ *Uo.*, 358.

³⁶ *Uo.*, 343.

ha lesz is egyfajta nehézség, baj, talán csapás is, ezek ellen éppen a varázstudomány, a hatalom, a gazdagság, a bőség nyújt menedéket s nem az élet áldásairól való könnyelmű, sőt, meri mondani: csucsomitlis lemondás.”³⁷ Tetten érhető, mennyire más nézőpontból szemléli, értelmezi az Égi Gyík felbukkanását, mint Utnapistim vagy Namzi, akik az Aranykor végéről beszélnek.

Lugal többször küldi követségbe Gubbubut Aztlánba, egyik utazását követően a Belit-szeri Íróvesszeje címet és méltóságot adományozza neki. A 34. fejezetben a narrátor Gubbubu és Hétíl műveit tartja maradandónak, iróniája ezúttal nem az alkotókat, hanem az utókort – vagyis a megírás és az olvasó jelen idejét – veszi célba, az alapigazságokat kinyilatkoztató többes szám első személyt használva: „A történelemtudomány s a kritika azonban, tudjuk, csalhatatlan. Nemcsak Gubbubut látjuk ma már tisztán, hanem Hétilt is.”³⁸

Gubbubu egyszerre sztoikus és izgatott a katasztrófa közepette: „Én legalább bátran vagyok gyáva”.³⁹ Végül az önkritikus mondatot is leírja: „A világ kérdőre fog vonni bennünket, mit tettünk ezekben a szorongató időkben az emberiség jövőjéért [...] Mi az a világ? Hol fog felelősségre vonni? Hogyan? Mikor? Ez egyfajta zavarosság... – S az íróvessző lapos végével gondosan kisímította a fölvésett varázsjeleket.”⁴⁰ Ur-Ba’ut a szökőár közeledtekor kirabolják, egyetlen fatáblája marad meg, Apszu és Tiámat harcának egyik részlete. Ezt rögtön Nannar és Föld birkózásaként értelmezi. Végül elalszik, ekképp csak össze feje fölött a fekete ár.

Samas-súm-iddin, a beavatottak bölcs mestere kezdettől fogva elválík a közösségi cselekvéstől, ellentétben Utnapistimmal, aki Lugal tanácsadójaként még sokáig beleszól a közügyekbe. A vízözön pusztítását is kicsiny házikójában várja lótuszülésbe helyezkedve, derűs nyugalommal: „Miért meneküljek? Mindenütt Anu tenyerén ülök.”⁴¹ A végső bizonyosság tudatában a haláltól sem tart, hiszen Anu s az élet örök.

5. Uralkodótípusok (Lugal, Azag-Aja)

Erech és Szurippak két egymás ellen fenekedő városállam, melyek mégis szinte mindenben egyformák. Szurippak a gondvái szarazföld keleti partján található, körülbelül akkora, mint Erech. Hasonló nyelvet beszélnek, ámbár nem értik egymást. A felső látópontú, ironikus narrátor ekként magyarázza torzalkodásukat: „Ez már elegendő ok a gyűlölködésre.

³⁷ *Uo.*, 42.

³⁸ *Uo.*, 206.

³⁹ *Uo.*, 357.

⁴⁰ *Uo.*

⁴¹ *Uo.*, 374.

Hiszen nehéz eltérni, hogy más is olyan legyen, mint mi. A hasonlóságok ellentéte ez.”⁴² A kétféle társadalom kétféle istenben testesült meg. Erech Anu, az Égi Atya egyedül igaz vallását követte, bár elismerte Istár istenasszonyt is. Szurippak Innini istennőt imádták, s neki épített templomot. „De ezekenél bosszantóbb, kibíratatlanabb különbségek is voltak közöttük. Az erechiek például csipőn kötötték meg a pálmalevél szoknyát. A szurippakiak a csipő alatt.”⁴³ Ehhez hasonló „drasztikus” különbségek miatt kapnak hajba a határ menti falvakban nap mint nap férfiak és nők. Először Erech nyer csatát a szurippakiakkal szemben (17. fejezet), a kikötőjüket azonban nem tudják elfoglalni. A szurippaki hajók egy éjszaka betörnek Erech kikötőjébe, s végső győzelmet aratnak (20. fejezet). A narrátor metsző iróniával beszéli el az írrok viselkedését, aki feltűnően készségesen szolgálja az új uralkodót: „Látszott rajta, minden képességét összeszedi, hogy méltónak bizonyuljon Lugal szolgálatára. Mint ahogy méltó volt eddig Azag Ajáéra. [...] Szeméből forrón sütött a hűség. [...] Csak a szent Betű munkásai tudnak ilyen megbízhatóak, ilyen hűségesek, rátermettek, öntudatosak lenni.”⁴⁴ Az írrok képviseli a minden politikai, ideológiai rendszert egyaránt kiszolgáló értelmiségit. Erech és Szurippak politikai ármánykodásai valójában a hasonló gazdasági, katonai és kulturális erejű hatalmak közti konfliktust példázzák: mindkettő domináns, elnyomó szerephez kíván jutni a kölcsönös együttműködés helyett. A Világtorony felépítésének módszere nyilvánvalóan XX. századi politikai rezsimekre utal.

A két uralkodó, Erech és Szurippak főpap- királyai bár beavatottak, mégsem képesek elfogadni saját végességük tudatát az isteni hatalommal szemben; ellenkezőleg, élet és halál korlátlan urai akarnak lenni. A transzcendenciával szembeni alázat hiánya okozza végül vesztüket.

Azag-Aja, Erech főpap- királya csak háborúban és véres áldozatokban tud gondolkodni. Érték szemében nincs más, mint a világi hatalom és siker – a sikertelenség küzdelme értelmetlenségére döbbsenti rá. Mielőtt kivégzik, Azag-Aja értetlenül szemléli a történeteket: többé nem születik újjá, az örök istenek lehajítják őt az Alvilágba, pedig beavatott. Atra-Hasis szót emel élete megmentéséért – akárcsak Lugal mellett, amikor még ő a legyőzött –, másnap mégis föláldozzák. Utnapistim távol marad a ceremóniától, ahol Azag-Aját megfosztják tiarájától és álszakállától, izzó vassal megvakítják, majd Lugal az oltárra fektetve kitépi szívét.

Lugal uralkodása alatt Szurippak és Erech közös birodalmat alkotnak, amelyhez később Eridu is csatlakozik. Ennek leírása egy XX. századi annektálási vagy megszállási

⁴² *Uo.*, 23.

⁴³ *Uo.*, 24.

⁴⁴ *Uo.*, 86.

folyamathoz hasonlít. Lugal levelet intéz Alulim királyhoz: „egy Eriduba induló szurippaki kereskedőt megöltek, kiraboltak a két birodalom között fennálló örök barátsági szerződés megcsúfolására.”⁴⁵ Eridu királya példásan megbünteti a gyilkosokat, követelve elküldi a borsos kártérítést. Végül maga kéri, Szurippak uralkodója vállalja el Eridu biztonságának védelmét – cserébe megmaradhat főpapnak, Lugal pedig vérontás nélkül birodalmához csatolhatja Eridut.

Számos ókori kultúrában létrehoztak piramisokat, hatalmas templomokat és tornyokat. Ezek a világmindenség modelljeként különféle szintekre oszthatók: a létezés síkjainak és a kozmikus szféráknak leképezései, felfoghatók az eget és a földet összekötő világtengelyként. Erech és Szurippak csillagtornyai egyszerre templomok és csillagvizsgálók. Ugyanakkor sok elbeszélésben a torony az égbe törő, az isteni hatalomra áhítozó ember jelképeként szerepel. Ebből a szempontból az épülő, de soha el nem készülő Világtorony a Mózes első könyvében szereplő Babilon tornyához hasonlít.

Lugal célja egyesíteni a városállamok erőit annak érdekében, hogy egy hatalmas tornyot építsenek, mely megőrzi és átmenti civilizációjukat az özönvíz utáni korba. Ez az értelem törekvése az élet szintézisére, ám Lugal eszméje dogmatikussá válván élet feletti törvénné válik. Utnapistim számára az élet tiszteletben tartásánál nem lehet szentebb dolog. A Világtorony megépítését Lugal a Tüzes Hegy egyik újabb kitérése után, és az ezt követő szökőár miatti, szokásos engesztelő zibu szertartásán felül rendeli el (32. fejezet). Egy-egy zibu során szűz leányokat erőszakolnak meg, majd dobnak a vulkánba (Tüzes Hegy), és elsősülött ifjakat áldoznak fel, kitépve szívüket. A véres áldozatok alkalmával rendszeresen bemerészkednek a majmok és a papagájok az erdőből a városba; mint utánzó állatok az értelem démoni karikatúrái, vagyis az értelmetlenség megnyilvánítói, az eltorzult, elembertelenedett állapotokat jelzik, a csőcselék uralmát jelenítik meg.

Lugal a Világtorony építésének kezdetén már több mint huszonnyolcezer év óta uralkodik. „A király gyakorlati férfiú volt, tehát minden anyagot, embert, tervet gondosan mérlegelt.”⁴⁶ Úgy vélekedik, a Világtorony építése nemcsak a földrengés és az árvizek károsultjainak ad munkát, nemcsak az emberi nem és az isteni tudomány megmentését szolgálja, hanem a végítélet napjáig békességben is tartja a népet. A munkások felügyelője egy volt erechi előkelőség, Samas-Lamasszi, a torony terveinek elkészítője a beavatott Titu, vagyis Fügefá. Az építményt négyzet alakúra tervezik, csúcsa a Sarkscsillag felé néz, ezáltal a világot egyensúlyban tartó sugárzások és erők középpontjában fog állni. Utnapistim szerint a

⁴⁵ *Uo.*, 122.

⁴⁶ *Uo.*, 160.

Világtorony mégis össze fog dőlni, mert Nannar hatalma a szent számokat is összezavarja: a Föld, a Sarkcsillag, a csillagképek máshogyan fognak elhelyezkedni.

A Világtorony építőmestere Urukagina, aki ifjúkorában ugyanannál a mesternél, Samas-súm-iddinnél tanult, mint Utnapistim. A beavatás hatodik házánál nem jutott tovább, mert nem tudta káprázatnak tekinteni a valóságot. Az ő tiszte különösen nagy kövek emelése és szállítása mahhu tudományának segítségével.

Az ismétlődő borzalmas földrendések, vulkánkitörések és tengeráradások miatt feltámad a népharag. Erechben a helytartó magához ragadja a hatalmat, s kikiáltja a független erechi királyságot, az eridui főpap ugyanígy tesz. A szurippaki népharag valamennyi erechi és eridui „idegen áruló” karóba húzását követeli. A narrátor Lugal gyakorlatias lépését a konfliktus megoldására a visszatérő gondolatritmussal ironikusan mutatja be: „Csapatokat küldött birodalma minden részébe. [...] Lázadás üt ki a birodalomban? Küldj csapatokat. Árvíz sújtja az ország népét? Küldj csapatokat. [...] Mondjatok bármit: bajt, csapást, nyomorúságot, örömet, diadalt, áldozatot. A csapatok mindig, mindenütt a helyükön vannak.”⁴⁷

A lázadók leverése után Lugal elrendeli, hogy mindenki jelentkezze a hatóságnál, ahol nevét agyagtáblára vésik, s a táblát mindenkinek magával kell hordania. Megparancsolja, hogy építsenek föld alatti lakásokat, és a Birodalom bizonyos részéből a nép a hegyvidékre telepedjék. Intézkedései a bürokrácia növekedését és az emberi jogok csorbulását eredményezik.

Lugal még a végítélet kitörésekor is úgy érzi, Anu plántálta bele a Világtorony építésének eszméjét. Láthatjuk, hogyan válik fokról fokra egy dogma rabjává, rögeszméje megszállottjává, amelynek bűvköréből nem képes kilépni. „A baj az volt, hogy egyre inkább a Világtorony vált élete céljává s nem az ok, amiért a Világtorony épült. [...] e fellegekbe nyúló roppant építményért, amely bár még el sem készült, egyre falánkabbul pusztította birodalma népét, munkaerejét, kincseit, nyersanyagát, hajóit. [...] mint valami szörnyű növény rostjai, egyre mohóbban szívták, emésztették Lugal birodalmának életét s vele az övét is. [...] De valami ördögi volt abban, hogy minden a visszájára fordult. A Világtorony, holott az emberiséget kellett volna szolgálnia, rabszolgaságba hajtotta a birodalom apraját-nagyját. [...] gyakran megtörtént, hogy valaki leitta magát – mert inni, természetesen, korlátlanul lehetett –, s elénekelt egy-egy gúnydalt [...] A berúgott szerencsétlent gyakran el is kapták,

⁴⁷ *Uo.*, 259.

karóba húzták, jó esetben kényszers munkára vitték.²⁴⁸ Az elbeszélő ezúttal is az ironia eszközával mutatja meg a zsarnokságot.

A Világtorony a valóságtól függetlenné váló eszmék szükségszerű csődjét is szimbolizálja, általában minden diktatórikus rendszer, így a nemzeti szocializmus és a bolsevik típusú kommunizmus építésének gyakorlatát.

Lugal az özönvíz pusztításakor tébolyultan szembesül végső magányával, utoljára talpnyaló őrök is megszökik a palotából. Egyetlen katonát talál az udvaron, akit lóért szalajt. A félben maradt Világtoronyhoz vágtatnak, az egyik hídon Lugal fejéről lesodródik a bíbortíara, ami előrejelzi uralkodásának végét. Útjuk leírása az apokalipszis lovasainak környezetét asszociálja. Az őrség részegen dorbézol, az egyik teremben a Vörös Sárkány híveire talál: egy fából faragott, vörösre mázolt sárkányszobor előtt leborulva imádkoznak. Ez a történet mélypontja, a vallás démoni paródiája, a gonosz, pusztító erő imádata.

Lugal rátalál Samas-Lamasszira, mikor kérdőre vonja, a nági ru a felbőszült tömeg élén meg akarja ölni. A király Innini szentélyébe menekül, melynek küszöbén az emberek megtorpannak. Lugal csak az utolsó percben dőbben rá, mit tett, ekkor adatik meg neki a tisztán látás kegyelme. Lepereg előtte élete, minden hibája, a bűnök, amik idáig vezettek. Kétélű szent kókésével rituális öngyilkosságot követ el: három metszést tesz testén az általa kivégzett főpapért, Azag-Ajáért, Erech és Eridu megszállásáért, és a Világtorony erőszakos építtetése, népe elnyomása miatt. Az elbeszélő a vízözön pusztítását e visszatérő gondolatrítmussal írja le: „Lugal és a csonka Világtorony fölött feketén csaptak össze a hullámok.”²⁴⁹

6. Gilgames jellemének alakulása

A *Gilgames-eposz*hoz képest jelentős eltérés, hogy a regény Gilgames gyermek- és ifjúkorát a vízözön előtti időkbe helyezi. Gilgames akkor születik, mikor Utnapistim és Simetán, a csillagász elkezdik figyelni az égbolton Nannart, az Égi Gyíkot (5. fejezet). Anyja Risat-Ninlil, Ninszun istennő papnője, feladata a szerelmi szolgálat, ő a megszentelt kurtizán. Ninszun és férje, Lugalbanda Utnapistim nemzetségének égi védnökei, az ő tiszteletükre épített templomban él Risat-Ninlil. Utnapistim is többször tölti házában az éjszakát, ezekből néhány himnusz terem, melyekben elefántcsonttoronynak, egek kapujának, tisztaság

⁴⁸ *Uo.*, 336-337.

⁴⁹ *Uo.*, 356.

edényének, aranyháznak nevezi Istárt – a katolikus loretoi litániában Szűz Máriát illetik ezek a magasztaló megnevezések. Tehát a narrátor tudatosan kapcsolja össze a sumér istennő és a kereszténység Mária-tiszteletét, aki a katolikusoknál már-már istennői funkciót tölt be a férfi princípiumot jelképező Szentháromság oldalán.

Risat-Ninlil foganása és gyermeket szülése szégyennek számít, mivel papnőként meddőséget fogadott. Ráadásul a fiú csupaszon és úszóhárták nélkül jön világra. Utnapistim a törvény szerint, mint ósanya papnőjének gyermekét örökbe fogadja. Gilgames az új korszak előhírnöke, mivel az új embertípust már nem borítják pikkelyek és ujjai között nincs úszóhártya. Egyben az Égi Gyík fia, Nannar gyermekének is nevezik, mivel a hold felbukkanásával egy időben fogant – ez a momentum jellemének negatív tulajdonságait vetíti előre. Tehát az új emberiség is bűnben fogant, egyidőben a bűnnel és a büntetéssel. Nannar sugárzása befolyásolja sorsának és világlátásának alakulását. Személyében testesül meg az átmenet a vízőzön előtti korból a vízőzön utániba. Ez az antedatálás teremt lehetőséget a két világkorszak embertípusának szembesítésére. „Gilgames az előző fejlődési fokozat, a letűnő nagy kultúra beavatottjaként lép át az új világba, az ide is, oda is vagy ide se, oda se tartozás, az átmenetiség gyötrelme és többlete ezért válhat jellemének és sorsának (kisebbrendűségi érzésének, majd fölényének, Utnapistimtől ráért magányának, majd uralkodói meg-nem-értettségének) kulcsává.”⁵⁰ – állapítja meg Csűrös Miklós a születési időpont jelentőségét.

A 25. fejezetben, a regény felénél járunk, amikor a cseperedő Gilgamest nevelőapja elviszi Risat-Ninlil házából Szurippakba, hogy taníttassa, s beavatást nyerjen a Hét Ház titkaiba. Távozása a szülői háztól fordulatot, változást jelent életében; ennek fontosságát a szerkezeti felépítésben betöltött szerepe, a történet közepére helyezése is érzékelteti. Utnapistim megnézi a fiú sorsvonalát: „Nagy utat fogsz megtenni, király lesz, várost építesz, fallal veszed körül, de szüntelen melletted ólálkodik a saját árnyékod, s nem tudsz megszabadulni tőle. [...] Az életrajzod kettős. Nagy magasságokat és mélységeket jársz meg”.⁵¹ Az anticipáció Gilgames későbbi, Urukban betöltött szerepére vonatkozik, és arra utal, hogy nem teljesíti ki személyiségét, bizonyos tulajdonságainak nincs tudatában. Felismerhetjük az idézetben Jung árnyék fogalmát, mely a tudattalannak azon részét jelképezi, ami felszínre próbál törni, először ijesztő álomként, de ha rájövünk szerepére, pozitívan befolyásolhatja életünket.

A következő, 26. fejezetben a narrátor elbeszéli Gilgames gyermekkorát – jól nevelt társalgóként vezeti olvasóit a történetben. Mivel a másodiktól a negyvennegyedik fejezetig az

⁵⁰ CSÜRÖS MIKLÓS, *Regény a mítoszok határán: Kodolányi János pályája 1945 után*, Literatura, 1975. 2. sz. 61-87.

⁵¹ KODOLÁNYI JÁNOS, *Vízőzön: regény*, i. m., 111.

1. fejezet idejéhez képest visszaemlékezés történik, a 26. fejezet tulajdonképpen újabb retrospekció a retrospekción belül, újabb törés az időstruktúrában. Itt jelenik meg először Gilgames nézőpontja: csupasztsága miatt Béka Gisnek csúfolják. Amikor hozzá hasonló gyerekekkel is találkozok, már nem szégyelli magát annyira, nem oly vad és gyűlölködő. Rájön, hogy anyja papnő: „Szüntelen a másvilággal fogózik, álmában isteneknél jár. Különösen érezte ezt, amikor egy-egy látogatója álmát fejtegette”.⁵² A narrátor a női alakokat egyoldalúan ábrázolja, ideges és követelőző, türelmetlen jellemeket mutat be, melyek szerinte alaptulajdonságok a női nemnél. A karaktereknek csupán e megszorításokkal együtt lehetnek értékes tulajdonságaik. Risat-Ninlil ösztöneivel mindent megérez, előrelát, álomfejtő képesség birtokában van. Viszonya a transzcendenciához merőben más, mint Utnapistimé. A szerelmi szolgálat által lép kapcsolatba az isteni szférával, amely a hozzá forduló férfiak testi jóllakatásán túl lelki és egyéb gondjaik meghallgatását, tanácsadást, értük való imádkozást jelent. Gist iskolamesterhez viszi, a fiú gyorsan halad a tudományban, hiszen Risat-Ninlil is tud írni-olvasni.

A narrátor Gis férfitá érést lírai hangvétellel beszéli el. Ettől kezdve a történet egyik fő motívumává válik Gilgamesnek a szerelem istennőjével folytatott küzdelme. „Ekkor érintette meg Istár istennő, a kegyetlenül jószágos, a megölvé föltámasztó, a fölemelve megsemmisítő istenasszony.”⁵³

A fiú Utnapistim szállásán kap szobát a királyi palotában, és két testvér Lugal-annamundu és Si-lu-dárat személyében. A leány rosszul leplezett irigységgel bánik vele, Si-lu-dárat pedig lenézi, szinte semminek tartja. Az elbeszélő Gilgames magányos elmélkedéseinek háttérét két párhuzamba állított metaforikus képpel festi meg: a palota egy magasasan fekvő teraszán üldögél, ahonnan látható a tenger – „A tenger: a folyton változó örökkévalóság volt.”⁵⁴ –, a palotát pedig szobrok díszítik – „A szoborfejek az örökké változatlan mulandóság voltak.”⁵⁵ Az Égi Gyík nyilatkoztatja ki Gilgames természetét. „Nannar millió láthatatlan sugárkarommal fogta őt, gyermekét, s a fülébe súgta: 'Kétharmad részben isten, egyharmad részben ember... Kétharmad részed az enyém. Megöllek, hogy örökre s egészen az enyém légy.' Gilgamesünk ijedten fordította el arcát a kísérteties isten orcájáról, s megborzongott.”⁵⁶

Lugal király, mint a futóverseny győztesének aranygyűrűt ajándékoz Gisnek, amivel megláthat bármit, amit szeretne – beavatottá válása után. A varázsgyűrű farkába harapó kígyót ábrázol, az örökkévalóság szimbólumát; a gyűrű motívuma még kulcsfontosságú

⁵² Uo., 115.

⁵³ Uo., 121.

⁵⁴ Uo., 134.

⁵⁵ Uo.

⁵⁶ Uo., 135.

helyzetekben fog szerepelni. A fejezet (28.) zárlatában humorosan térnek vissza a Nannartól hallott szavak, Gis siheder voltára célozva: „Kétharmad részben gyermek, egyharmad részben férfi.”⁵⁷

A 29. fejezetben Gilgames Innini egyik papnőjével megismeri a testi szerelmet, de csak ürességet érez. Istárt magát akarja, a szerelem és halál istennőjét, nem az üzenetét. Gis a szerelemben szerelmes, amely testetlen és arctalan. A narrátor patetikus felkiáltásban tör ki: „Ó, Gilgames első szerelmi éjszakája! Meddig és hányszor kap még az Egyetlen után”.⁵⁸ A megjegyzés előrevetíti későbbi megcsömörlését, amikor rájön, Istár elérhetetlen.

A történet legpoétikusabb, lírai részletei közé tartozik a 33. fejezet, amely Gilgames első szerelmi fellángolását tartalmazza: az epekedés, az áhítatos vágyakozás időtlen hangulattá emelése. Esténként egy ismeretlen leány énekét hallgatja, valaki Dumuzit üdvözlő, Istárt dicsőítő éneket dalol. Gilgames úgy érzi, maga Istár csalogatja. Elkezd keresni az énekest, a bolyongás leírása Ariadné fonalát juttatja eszünkbe: „hagyta, hogy az énekszó láthatatlan, eltéphetetlen ezüstszála vezesse kőlabirintusban, sötétben, vajmécsesek imbolygó árnyai között egyre följebb, följebb, a legmagasabb tetőterasz felé.”⁵⁹ A megtalált leány Héta, vagyis Tücsök, egy fekete hajú, nagy szemű teremtes. Az első találkozás alkalmával Gilgames nekiajándékozta édesanyjától kapott, többezer éves, féltve őrzött lazúrkő nyakláncát. Amikor Innini papnője újra meglátogatja, rájön, mennyire hasonlít Héára, s szeretkezés közben végig a másik lányra gondol. Sokáig várja hiába, mígnem egy este újra látja, ekkor a szintén anyjától kapott lápiszlazuli bokapecrét adja neki. A következő alkalommal Héta meghívja Gist a házukba. Az egész hajlék és Héta édesanyja saját gyermekkorát juttatja eszébe, de amikor megtudják, hogy Gilgames beavatott lesz, megijednek, és le akarják beszélni tanulmányai folytatásáról. Héta édesanyja a perc-emberkéek szemszögéből nézi az életet: „A Beavatottak mind olyan ijesztő emberek [...] Nem úgy látják az életet, amilyen valóban.”⁶⁰ Itt az olvasó újra a párhuzamosan létező, egymásnak ellentmondó szemléletmódok megnyilvánulásával találkozhat. A kettősórak népe a pillanatnyi hasznot vagy bukást látja, nem tud elszakadni földhözragadt nézőpontjától.

Mindaz, amit Gis képzelete a lányra aggatott, semmivé foszlik: „Héta helyén az a sohasem látott kis vakarc, aki hetykén mutogatja értékes kincseit, dicsekszik, hogy semmiért, pusztá köszönetért kapta egy utálatos fickótól, aki azzal kérkedik, hogy kétharmad részben isten.”⁶¹ Ezúttal nem adja oda a megcsodált gyűrűt Héának. Gis a szakítás fájdalomát egy

⁵⁷ Uo., 137.

⁵⁸ Uo., 141.

⁵⁹ Uo., 174.

⁶⁰ Uo., 192.

⁶¹ Uo., 193.

Újszövetségből vett képpel érzékelteti: „Íme, megbotránkoztatott a kezem és levágtam. Most nincs kezem, ami megbotránkoztatott... de azért szép volt.”⁶² Ám az első szerelem feledhetetlen emlék, többé nem lesz számára közömbös a lány további sorsa: „Gilgames lemeteszte s eldobta Héát – de Hëa azért mindig fájt neki, mindig az övé maradt.”⁶³

Utnapistim megkéri Samas-súm-iddint, fogadja tanítványául Gilgamest. A beavatott bölcs időtlenségét jelzi, hogy Zi-u-szudrának, vagyis ötvenezer évvel ezelőtti nevén szólítja Utnapistimet. A beavatottak ismerik a mahhu tudományt, azaz gondolati energiával bármilyen nehéz súlyú tárgyat képesek egyik helyről a másikra szállítani – egy szempillantás alatt. Samas-súm-iddin még ennél is többet tud: le tudott mondani róla. Gis hetente eljár a bölcshez, és fokozatosan megismeri a test, a lélek és a szellem valódi természetét. Meditációt, és szerveit, mirigyeit kontrolláló gyakorlatokat tanul. „Megértette, hogy két személyiségünk, két énünk van: egyik az állandóan változó világ valóságai között él s mulandó, másik az örökkévaló, oszthatatlan, isteni én. Az egyik lát, hall, érez, gondolkozik, szenved, a másik ítél és teremt.”⁶⁴ A dolgozat IV. fejezetében tárgyalt két fogalom, személyiség és én szétválasztása itt a legbölcsebb beavatott tanításaként jelenik meg. A narrátor királyi többes szám első személyt használva fricskát küld a XX. századi olvasóknak: „Nem óhajtunk e vízőzön előtti idők tanulmányaiba elmerülni. Hiszen manapság már úgy ismeri mindenki a testét-lelkét, annyira tud uralkodni magán és a világon, annyira tisztában van legbensőbb énünk isteni voltával, hogy ezt a régi tudományt bátran mellőzhetjük.”⁶⁵

Gist a mahhu tudomány igazatja leginkább. Már hetedik éve tanul mesterénél, amikor Samas-súm-iddin megbízza, hogy idézzon meg egy Annunakit az Alvilágból, és parancsolja meg neki, gyűjtson föl egy elhagyott viskót. A feladat sikeres végrehajtása után a bölcs arra kíváncsi, valóságnak vagy kápráztatnak fogta-e fel az Annunakit. Gilgames szerint valóság volt. A bölcs tájékoztatja a továbbiakról: „A Hetedik Házba csak akkor léphetsz, ó, fiam, ha mindazt, amit láttál, tapasztaltál, nem valóságnak, hanem kápráztatnak látod. [...] Nem avathatlak be a végső titokba, az élet és a halál titkaiba.”⁶⁶ Gilgames a dolgokat eleven mivoltukban kívánja megtapasztalni, változtatni, uralkodni akar rendjükön. Nem képes a tökéletes lemondásra, hogy a beavatás utolsó fokát elérje. A hetedik fokozat csak lehetőségként van benne jelen, ezért érvényes rá a sumér eposzból ismert meghatározás: kétharmad részben isten, de egyharmad részben ember.

⁶² Uo., 194.

⁶³ Uo.

⁶⁴ Uo., 219.

⁶⁵ Uo., 220.

⁶⁶ Uo., 226.

Gilgames a mahhu tudomány segítségével akarja felépíteni a Világtornyot, míg Utnapistim szerint ez megbontaná a világot egyensúlyban tartó hatalmak láncát. Voltaképp a vallás és a mágia eltérő jellegéről van itt szó. A varázslás birtokolni akarja az abszolútumot, a vallás azonban belátja, hogy a transzcendencia felette áll, tőle függ sorsa.⁶⁷ Utnapistim tanácsával a nyughatatlan Gis nem tud mit kezdeni: „Ne azon töprengj, mit tégy hatalmaddal, hanem várd, mit tesz veled Anu.”⁶⁸

Gilgames fel-feltámadó magányossága a kiválasztottság magánya, egyben személyisége kiteljesedésének lehetősége. Ő a történelmet alakítja, a ráosztódó szerepekben valósul meg – de vágyik a személyes önmegvalósulásra, a misztikus találkozásra a szerelemmel, ami az *Új ég, új földben* a halhatatlanság utáni vágyakozással egészül ki.

7. A férfi és nő kapcsolat két típusa: Utnapistim – Szabítum, Gilgames – Nurma

Szabítum, a Gazella talán az egyetlen teljesen pozitív nőalak a történetben. Kezdetől fogva férje mellett áll, céljaival egyetért, támogatja, érzelmi hátteret és családi fészket biztosít számára. Párját alaposan ismeri, a Lugallal való szakítás bejelentésekor sem csalja meg előérzete: „Szabítum szorongva figyelt. Ha Utnapistim ilyen ünnepélyesen kezdte mondókáját, s örömdetes fordulatról szólott, mindig valami nagy baj származott belőle.”⁶⁹ Ezt követően elhagyják a királyi palotát, s lakást bérelnek a város egyik régi házában. Lugallanna-mundu hisztérikus síró-nevetőgörcsöt kap, Szabítum és a szolgáló csillapítják, vizes borogatást tesznek szívére. Utnapistim vidéki birtokára utazik, Si-lu-dárat Samas-súm-iddinnél tanul, csak esténként jön haza, Szabítum, leánya és a szolgáló így vészeli át a szurippaki szónokok rémuralmának napjait. Az anya ebben az embert próbáló helyzetben is megállja helyét.

Az özönvíz tombolásakor a bárkában Szabítum a vezető a más-más vidékről, más-más szokásokkal érkező asszonyok között: ő csendesíti le az aggodalmaskodókat, mindig mosolyog, komoly és nyugodt marad. Amikor Szur-Szunabu kormányos óva inti a nőtől Gilgamest, ő Szabítum jellemét állítja ellenpéldaként. A kormányos így érvel ellene: „Szabítum más. Egészen más. Ő már nem nő, Gis. De láttad volna ifjúkorában. [...] A nő, fiam, nem is emberi lény. Csak hasonlít hozzá. A nő, Gis, akármilyen hívő lélek legyen is, nem tudja szívből megismerni és imádni Anut. Istárt, Inninit, Esharát imádja. Istár lakozik

⁶⁷ HORÁNYI Károly, *Vízöntő küszöbén II.*, Magyar Szemle, 2004. 3-4. sz. honlapról 6 old.

⁶⁸ KODOLÁNYI JÁNOS, *Vízözön: regény*, i. m., 230.

⁶⁹ *Uo.*, 276.

benne. Szül, mint Istár, öl, mint Istár.”⁷⁰ Ez egy férfiközpontú kirohanás a női nem ellen. Tehát valaki akkor nem nő, ha biológiai funkciói szerint még kislány vagy már a változás korán túl van? Ezek szerint külön istene van a férfiaknak és a nőknek – nemük sajátosságainak megfelelően. Ha a nő nem képes maradéktalanul befogadni Anu tanításait, ebből az következik, a férfi pedig nem ismerheti meg teljességgel Istár misztériumait. Feloldhatatlan ellentét van a férfi és a nő világa között, hiába emberek mindketten. Pontosabban a narrátor nézetei szerint: emberek és asszonyok. Tehát nem egyenlők. Szur-Szunabu nőgyűlöletében odáig megy, hogy az egész özönvízért Istárt hibáztatja – mintha a Vörös Sárkány nem száguldozna az égen.

Utnapistim, akit úgy neveznek Szurippak városában: „Meglelte-az Életet”, és felesége végső öröklét egyesülésében az élet teljessége érződik, ekkor férfi és nő mégis egyaránt eléri a misztikus eggyé olvadást az istenséggel, tehát egyenrangúak. Utnapistim és Szabitum a halál pillanatában teljes életüket egygyéérzikelik: az áradatok torkolatához kerülnek, halhatatlanság a jutalmuk. Ez az élmény, az istenek ajándéka maga is egy korábbi mitikus esemény megismétlése: Utnapistim nemzetségének égi védnökei, Lugalbanda és felesége, Ninszun mindketten az örökkévalóságba emelkedtek. Ebben a momentumban az archaikus szemlélet érvényesül, mely szerint az ember meghatározó cselekedetei, a vele történő események mind egy korábbi mitikus mintát követnek.

Gilgames, miután tanulmányait abbahagyta, egyik alkalommal a tengerparton sétálgatva pillantja meg először Nurmát (38. fejezet). A narrátor az anticipáció eszközével beavat a lány érzéseibe; Nurma később bevallja Gilgamesnek, ő is hasonló figyelemmel nézte a fiút. Gis elsőprő érzelmait így magyarázza önmagának: „mintha már időtlen idők óta ismerné. Mintha egy fészekből keltek volna ki.”⁷¹ A lelki társra találás érzetét fokozza a fizikai hasonlóság felfedezése: a lánynak sincs úszóhártyája, és a teste is csupasz. Gilgamest a következő napéjegylenlőség ünnepén avatják nagykorú, teljes jogú állampolgárrá. A rítus során az ifjak mellén két sebet ejtenek, melyekbe szíjat fűznek, amit az Ösök Oszlopához kötnek, e körül kell futniuk az önkívületig. Az egyszer már látott leány felbukkanását színekdoché jeleníti meg: Gilgamest az eksztatikus, egyre gyorsuló futás közben egy kék szempár vonzza mágnesként. Végül az ő szíja is elszakad, kirepül a körből, ekkor a leány föléje hajol. Néhány nap elteltével újra találkoznak a tengerparton, az elbeszélő az első találkozás jelentőségéről elmélkedik. Ennek ellenpontjaként a szereplők első szavai az időjárásról szólnak: „– Ma nem felhős az ég – mondta végre Gilgames. – Nem – mondta a

⁷⁰ *Uo.*, 364.

⁷¹ *Uo.*, 232.

leány.”⁷² Az ifjú a leány elkápráztatására hajót, tengert, idegen várost és templomot varázsol maguk köré.

Nurma egyszerű, szegény családból származik, a városon kívül laknak, atyja Dugarina kertész, anyja Szammatu, nincs több férje. Három lányuk közül ő a legkisebb, apja ivásra adta a fejét, és anyját gyakran megveri. A leányt tanítóhoz járatják, és egy számára ellenszenves férfihoz akarják adni – méghozzá vételár nélkül, sőt szülei fizetnek a kérőnek. A két fiatal a társadalmi különbségek ellenére rokon vonásokat fedez fel egymásban: mindketten csupaszon születtek, ezért csúfolták őket, és szeretnek magányosan bandukolni, sétálni. A leány a szokásokhoz híven arra kéri Gilgamest, fizesse meg anyjának a vételárát, így mentse meg a nem kívánt házasságtól. Ám Gilgames minden kötöttséget félredobva felel: „Mit tőrdöm az ostoba homokóra-emberek szokásaival! Én Nannar fia vagyok. Te pedig majdnem mintha Nannar leánya volnál.”⁷³ Itt ismét felbukkan az Égi Gyík fia motívum, kiegészülve női párjával – e kijelentéssel Gilgames maga mellé emeli Nurmát.

„– Mit tegyünk, Gilgames? – kérdezte végül a leány, mert mindig a nők szoktak gyakorlatibbakk lenni az élet döntő helyzetében.”⁷⁴ A narrátor ezúttal elismerően nyilatkozik a női nemről. Másnap éjjel Gis megszökteti a lányt, egy szigetre utaznak, ahol boldogan élnek: „szívük könnyű volt, az Ég, a tenger pazar színeiben villódzó, mint a buborék... és ők hitték, hogy sohasem pattan széjjel.”⁷⁵ Lelkiállapotuk annak példázata, hogy a szerelmesek mind úgy érzik, ez az állapot örökké tart; a buborék kifejezés ugyanakkor arra utal, hogy az idő múlásával az érzelem fakul, megjelennek a gondok, a másfelé hívó gondolatok. A szerelem nem jelent megoldást az élet egyéb gondjaira. A sziget toposza tradicionálisan kivonulást jelent a világból, egy biztonságos, békés helyet, Gis és Nurma számára a kettes magánynak hódolást. A szigeten csodálatos házat találnak, ahol minden aranyból van, mintegy szerelmi révületük kivételéseként.

Nurma szülei hiába keresik leányukat, majd rájönnek, Gilgames szöktette meg. Ekkor anyja megátkozza, amiért elhagyta őket: ne tudjon szeretni, ne legyen boldog soha. Gilgamest az apa átkozza meg, örök nyugtalanságot és nyomorúságot kíván neki. Ez a kettős átok előrevetíti későbbi nehézségeiket, elhidegülésüket és torzsalkodásaikat.

A szerelmesek egyre többet gondolnak az elhagyott Szurippakra, hiába szeretik egymást, kétségek férkőznek közéjük. Ezzel párhuzamosan köszönt be az esős évszak, az aranykunyhó ólomkunyhóvá változik. Egyik éjjel Nurma azzal ébreszti fel Gist, hogy koporsó

⁷² *Uo.*, 239.

⁷³ *Uo.*, 247.

⁷⁴ *Uo.*, 248.

⁷⁵ *Uo.* 249.

függ a falon. Nurma megérzi az anyai átkot, s azt gondolja, amit látott, anyja halálát jelzi. A paradicsomból az alvilágba kerülnek, a sziget a száműzetés helyévé válik, gondolataiktól itt sem szabadulhatnak: „lám, a világ távol volt, de az emberek gonoszsága és zűrzavara mégis behatolt hozzájuk. [...] Tudtán kívül szökni akart mindegyikük a szigetről, ebből az esős pokolból, ebből az ólomszínű Alvilágból, s mindegyik a másikat őrizte féltékeny tekintettel, vajon nem szokik-e meg.”⁷⁶ Nem lehet rekonstruálni a paradicsomi állapotot, nem lehet a társadalmon kívül élni. Nurmát és Gilgamest visszahívja a közösség, nem tudnak elszakadni múltjuktól. Ugyanakkor a társadalmi kötöttségek nemcsak megkötöző, hanem megtartó erejük is. Nurma rossz néven veszi, hogy Gis gyakorta varázsgyűrűjébe tekint. A férfi Héára gondol, s gyűrűje megmutatja: egy katona szorítja magához, a lány nyakán a tőle kapott fűzér, bokáján a tőle kapott pereg. Sétájukat a szerelmi aktuussal hozza asszociatív kapcsolatba: „A katona kardja ütemesen lengett a két egyszerre mozduló szoknyás comb között.”⁷⁷

A narrátor humorosan értelmezi a szerelmesek konfliktusának okát: „Nem sokkal egyszerűbb-e arra gyanakodni, hogy minden baj oka az a három-négy ujjnyi különbség kettejük magassága között? Lányok, vigyázzatok! Ne kössétek sorsotokat olyan férfiúhoz, aki alacsonyabb nálatok. Ifjak, vigyázzatok! Óvakodjatok a nálatok magasabb nőktől. A vízőzón óta észrevették ezt például a fényképezéskes is.” A narráció igen csapongó: az éppen elbeszélte helyzettől az ironikus általánosításig jut, mint bölcs aforizmat adja elő, mímelt nevelő szándékkal óva inti az ifjúságot, végül egy anakronisztikus ugrással a XX. századi mátkapárok fényképezkedési szokásait taglalja. A tényleges probléma az, hogy Gilgames Nurma fölé igyekszik kerekedni, míg a lány nem adja meg magát. Egyik sem akar a másik akaratának alárendelődni. Természetük megnyilvánulása a magasságbeli különbség a leány javára.

Ugyanakkor vannak boldog óráik is. Kapcsolatuk a szerelmi érzés hullámmzásának allegóriája, Gilgames varázshatalma abban áll, hogy időről időre minden mást elfelednek, és meggyőződésük, hogy együtt bármire képesek.

Az elbeszélő nőkkel szembeni előítéletei mutatkoznak meg az alábbi reflexióban: „Bizony, igazat kell adnunk a remetéknek, szenteknek, és anachorétáknak, ha a lelki békesség legfőbb ellenségének a nőt tekintik. [...] Bocsáss meg neki, értsd meg, de kerüld. Meg ne simogasd, különösképpen meg ne csókolod. Még az is veszedelmes, ha testvéredet látod benne. Az meg végképpen, ha anyádat...”⁷⁸ Mindez ironikus ellenpontozása Gilgames

⁷⁶ *Uo.*, 287.

⁷⁷ *Uo.*, 288.

⁷⁸ *Uo.*, 290-291.

viselkedésének, aki örömmel fedezi fel Nurma szerelmét. A 42. fejezet Nurma várandósságának hírével, és Szurippakba való visszatérésükkel ér véget.

A 44. fejezetben Gilgames és Nurma a kikötő mellett egy silány kis házban lakik, a férfi halászként keresi kenyerét. Ez a foglalkozás mint motívum az *Új ég, új föld*ben tesz szert negatív jelentőségre. Az elbeszélő így vélekedik e mesterségről – Jézus személyére céloz tanítói működésének két helyszínét megemlítve: „Ebben az időben erősen lenézték a halászokat. Bizony, sok-sok évezrednek kellett elmúlnia bánatban, keserűségben, meghasonlásban, vérben, amíg a halászok becsületét sikerült kivívni a Kinnereth tava mellett. De hol volt még akkor a Genezáreti-tó!”⁷⁹ A régi gátat megerősítették, bizonyosan Urukagina, a köemelő mahhu, Gilgames és Nurma ezt az ijesztő méretű gátat már nem szereti nézegetni. Ez a változás is az élet egyre fenyegetőbbé válását érzékelteti. Fiuk születik, akinek az Ur-Nungal nevet adják. Meglátogatják Nurma szüleit, ők lenézően fogadják Gilgamest. A férfi az eseményeket előre látván így fogadkozik: „– Majd leszek én még király, ti pedig megfulladtok, s agyaggá váltok”.⁸⁰

Gilgames nem bírja Héát elfeledni, újra megnézi varázsgyűrűjében: három gyermekre visel gondot, vastag, formátlan, nyűtt asszony lett. Gilgames családja szeretettel fogadja Nurmát és a fiúcskát, a fiatalasszony mégis úgy érzi, gőgösek, titokban megvetik. Gilgames nem érti felesége sértettségét. A narrátor megnyilatkozása a férfiak sztereotip gondolkodását példázza a női viselkedésről, a női kapcsolatokról. „Mert a nők természetüknél fogva gyűlölik egymást. Gyűlöletüket burkolhatják ideig-óráig barátságba, udvariasságba, kedvességbe, közös érdekebe, vallásos szemforgatásba, még rajongásba is. De nem létezővé nem tehetik. [...] Férfiember csodálkozva áll e feneketlen, elmúlhatatlan, szépíthetetlen gyűlölet előtt. [...] a nőben, úgy látszik, még egy hatalmas, erőszakos lény is él, egy tömlőállat: az anyaméh. [...] Ez uralkodni, élni, terjeszkedni, falni és szülni akar. Ez egy zárt kozmosz, világkorszakokat rejt magában.”⁸¹

Mivel a női lét a férfiak elől elzárt világ – akárcsak a férfi biológikum a nőknek –, ezért számára ismeretlenként, tőle különbözőként definiálja. Az idézett kommentárban a feloldhatatlan idegenségérzettel ellenszenv párosul. Biológiai adottsága (fallikus jellege) a férfit ugyanannyira meghatározza, mint a narrátor által méhkirálynőszerű lényként jellemzett nőket. Egy női narrátor vajon hogyan vélekedne a férfiak fel-feltámadó szexuális promiskuitásáról, arról, hogy újabb és újabb nők meghódítására vágynak, természetük folyton hajtja valami újnak (legyen az nő, város, ország, találmány, elméletkonstruálás) a

⁷⁹ Uo., 312.

⁸⁰ Uo., 312.

⁸¹ Uo., 317.

megismerésére, felfedezésére. Ehhez képest úgy tűnhet, a nő túlságosan csak biztonságra, stabilitásra vágyik. Természetesen a nemi jellegzetességektől eltérő egyedek mindig akadnak. A biológiai determinációt talán nem szükséges a valódinál nagyobb szereppel felruházni, hiszen lelki rezdülései és szellemi képességei mindkét nemnek azonosak. A regény megírásának idején, az 1940-es évek közepén a női emancipáció gondolata nem volt széleskörűen elfogadott, a női egyenjogúságért, választójogért folytatott küzdelem világszerte javában tartott. Csupán az utóbbi kb. harminc évben állíthatjuk: a férfiak és a nők egyenlők, csak nem egyformák. Ám ez is csak a szavak szintjén létező tétel, a gyakorlat ennek sokszor ellentmond. A *Vízözön* narrátora a patriarchális társadalmi berendezkedés szellemében a hímnem javára billenti a mérleget.

Az elbeszélő vélekedése a nőkről és Gilgames viselkedése asszonyával merőben ellentétes, a narráció ironikus megvilágításba helyezi a házaspár kapcsolatát: miután megtudjuk, hogy „a nők örültek”,⁸² Gilgames szerelme állhatatosságáról biztosítja Nurmát, aki odaadja magát és megvallja, újra gyermeket vár. Az idill éles kontrasztban áll a nők békétlenségéről szóló elbeszélői kijelentésekkel.

Gilgames és Nurma gyakran beszélget a közelgő katasztrófáról, „amikor a Négy Állat a négy világtájról sorra letöri a pecsétet, és így szól: 'Töltessék ki!' Nurma félt. Gilgames azonban nevetett.”⁸³ Ez egyértelmű utalás a *Jelenések könyve* csapásaira: ott hét pecsétet törnek fel, és a borzalmak hét csészéből zúdulnak a földre. Megfigyelhetjük a két nem eltérő viselkedését: a férfi bátran, vakmerően néz szembe a fenyegető jövővel, a nő szorong tőle, családtagjait és saját életét félti.

A vízözön rettenetes robaja közepette azonban Gilgames mégiscsak Nurmánál keres menedéket, aki két gyermekükkel együtt szorosan magához vonja: „Mintha a testébe, méhének zárt, meleg világába akarná fogadni, ahol béke és biztonság van, ahová nem hat a Vörös Sárkány dühe, pusztító tombolása. Arca szelídebb, mint valaha, isteni mosoly fénylik rajta.”⁸⁴ Úgy tűnik, Gis tudat alatt visszavágyik a magzati lét védettségébe, itt újra a nő biológiai meghatározottsága kerül előtérbe – ezúttal pozitív előjellel. A narrátor Nurmát ezúttal nem hisztérikus alakként ábrázolja, nem veszíti el a fejét, hanem ő a megtartó erő, szinte Istárrá válik.

8. A vízözön és ami utána következik

⁸² *Uo.*, 318.

⁸³ *Uo.*, 323.

⁸⁴ *Uo.*, 368.

Utnapistim bárkát épített Enki üzenete nyomán. A munkálatokat többen érdeklődve figyelik, többször megnézik Utnapistim beavatott barátai is. A hajó Szur-Szunabu kormányos tervei alapján épül, Utnapistim minden birtokát, lakását és vagyonát eladja, ebbe a vállalkozásba fekteti. A munkásokat jól tartja, hogy időben elkészüljenek. A bárkán csak Utnapistim családtagjai utazhatnak. Miután minden holmit, állatot és élelmet behordtak, hálaadó áldozatot mutatnak be. Ezen a napon érkezik meg Risat-Ninlil zebukordéján, ősenek szobrával. Gilgamest kérdőre vonja, hová lett nyaklánc és lábkarikája, ő azt hazudja, elvesztette őket. Nem kíván magyarázkodni, talán szégyelli is ifjonti fellángolását, s még mindig nem jutott túl Héában való csalódásán.

Már említettük, hogy a 48. fejezetben az elbeszélés jelen idejűre vált. Ám mindazt, amit Gilgames a varázsgyűrűjében lát, a narrátor múlt időben beszéli el. Az emberi és földi létezés kizökkenését így érzékelteti: „...a hajó, mint üres dióhéj, lebeg az időtlen térben. [...] a Vízöntő csillagképében lebeg, úszik”.⁸⁵ E megjegyzésben a később megváltoztatott koncepció érhető tetten: a történet hatezer évvel korábban, nem a Vízöntőbe, hanem a Bika csillagképbe való átmenet idején játszódik. Gis gyűrűjében megpillant egy másik hajót – ez akár Noé bárkája is lehet.

A hajó utasainak kedvence Szur-Szunabu, a férfiak ivótársa, az asszonyok versengve lesik minden kívánságát. A kormányos az elemek megzavarodása miatt nem használhat tájolóat, sem más hajózási műszert, ellenben gyakran kidugja megnyálazott ujját egy lyukon, így állapítja meg a szélirányt. Szur-Szunabu félvállról veszi a nőket, mint a gyermekeket. Hozzávetőleg harmincezer esztendeje nem nyúlt egyhez sem. Történeteiből megtudjuk, hogy előtte azonban rengeteg nővel volt viszonya, de egyikbe sem volt szerelmes. Szur-Szunabunak a női lélekről vallott nézetei akkor kerülnek ironikus zárójelbe, amikor közvetlenül Nannar becsapódása előtt is róluk elmélkedik: „Meghalni, fiaim, mégiscsak úgy lehet ám és nem másként, mint születni. Egy asszony ölében.”⁸⁶ Leleplezi saját nézőpontját: a nő tulajdonságai nem sajátjai, azokkal a férfi ruházza fel (ebből a másik nem meg nem ismerhetősége következik). „A nő mindig olyan, amilyennek mi, férfiak, látni szeretnénk.”⁸⁷

Nannar a 49. fejezetben zuhan a tengerbe: „Egyetlen villámcsapás az egész boltozat. Fényben ég a hajó, mintha tüzes vasba mártották volna.”⁸⁸ A katasztrófa méretét és időtlenségét János apostol Apokalipsziséből vett idézetek érzékeltetik.

⁸⁵ Uo., 359.

⁸⁶ Uo., 369.

⁸⁷ Uo., 383.

⁸⁸ Uo., 386.

Az elbeszélés az 50. fejezetben ismét múlt idejűre vált, jelezve, az idő visszatért rendes folyásába. A kataklizma elmúltával a túlélők azt fürkészik, mi mindent sodor a tenger. Szur-Szunabu érkeik tudatos irányítására figyelmezteti őket, ami egyben saját létfilozófiája: „Bizony, a tenger egyformán ringat, hoz-visz babákat és meztelen asszonyokat. Játszik velük. [...] Játék a kókusztál, a kutya, a tollak, játék az asszony... Pompás, mi? Sok teknőn megfordultam, sokat hajókáztam, sokféle játékot sodort el mellettem a tenger. Babát, tollakat, tálakat, kutyát meg meztelen asszonyt is. Ne nézzétek. A tengert nézzétek, ne azt, amit sodor.”⁸⁹ Gis egy ismerős halottat pillant meg a tengervízben: „akkor kezdett sajogni a régen levágott s ellökött kéz, amikor a hulla nyitott, merev szemébe pillantott. [...] egy távoli, ezüstösen szárnyaló éneket hallott, amikor belenézett.”⁹⁰ Az elbeszélő az első szerelem motívumrendszerével idézi fel Hésia alakját.

A bárka utasai számára az idő ismét elindul, Utnapistim legkisebb fia megfordítja a homokórát. Tizenkét nap elteltével megpillantanak egy szigetet. Utnapistim először egy galambot bocsát ki a hajóból, majd egy fecskét, a holló pedig már nem tér vissza. A madarak kiröppentésének motívuma a bibliai Noé történetében is megtalálható. Utnapistim, Szabitum és Szur-Szunabu eltávozik a világból, többé le sem jönnek a hajóról. Utnapistim meghagyja utódainak, hogy épüljön fel újra Szurippak és Erech, minden város és falu, amely valaha állott hazájukban. Tartsanak minden évben böjtöt és bűnbánatot a föld pusztulásának emlékeztére. Gilgamestől azt kívánja, hogy amikor elérkezik az ideje, uralkodjék Erechben.

⁸⁹ *Uo.*, 390.

⁹⁰ *Uo.*, 391.

„Gúnyolnak, Lugalhoz hasonlítanak, tornyomat a Világtoronyhoz mérik [...] Te azonban, Nurma, ó, májam és vesém, aki társam vagy időtlen idők óta s együtt jártál velem az elsüllyedt világ terein és tengerein, megérthetnéd, hogy mást akarok, többet, szebbet, hatalmasabbat! Az én tornyom a földi világ hét lépcsőjét fogja az emberek elé állítani, s az élet hét fokozatát, a földi léttől az isteni valóság hatalmasságáig. [...] Aki ezt a hét emeletet bejárja s minden fokozaton áldozik annak a csillagistennek, aki az emeleten lakik, végezetül a legfelsőbb fokozatra lép, Anu ábrázolhatatlan, örök világába. Ahol nincs tér és nincs idő, csak a Minden van és a Semmi.”
(KODOLÁNYI János, *Új ég, új föld: A Vízözön második része*, Bp., Püski, 1999, 275.)

VI. A mitikus történet ironikus megközelítése: *Új ég, új föld*

1. Szerkezeti felépítés: elnyújtott expozíció és rövid főcselekmény

A *Vízözön* egy játékos versikével ért véget, amely beharangozta a folytatást. Az *Új ég, új föld* modalitása annyiban tér el az előző regény stílusától, hogy nem oly maró a gúny és a szatíra, az iróniának viszont itt is többféle árnyalatával találkozhatunk. A hangnem másik jellegzetessége az elégikus elemek jelentőségének megnövekedése, ami összefügg a főhős, Gilgames érett korával, az élet elmúlásának, rövidségének tapasztalatával. Impozáns és monumentális álmait, terveit nem képes maradéktalanul megvalósítani, hiú vágyaiban is csalatkoznia kell: a szerelem és a halhatatlanság keresésében más-más módon, de kudarcot vall. A szerelemről (Bilala-epizód) ő maga mond le, a halhatatlanságot pedig elveszíti. Irónia és elégia ötvözése egy irányba mutat: az emberi vágyak és törekvések hiábavalóságát, elérhetetlenségét érzékelteti; az irónia eszközei a vágyak és törekvések felettébb kisszerű és hasztalan voltát hangsúlyozzák, míg az elégikus részletek a csalódás és a be nem teljesültség fájdalmát emelik ki.

A regény képi világában gyakrabban előfordulnak az apokaliptikus és a démonikus szimbolikába be nem illeszthető elemek: ezek Gilgames egyedi, újat létrehozó tetteihez, előírásaihoz kapcsolódnak, melyeknek a lakosság nem ismeri mitikus előképeit. Míg a *Vízözön* szereplői egy felbomló világkorszak kulisszái közt éltek s haltak, addig itt egy új mitikus világkép kialakulásának, sőt kialakításának lehetünk tanúi, mivel a Bika korszakát Gilgames egymaga vezeti be. Műfajelméleti szempontból a regény sokféle típus ötvözete. Bemutatja egy jellem alakulását, középponti hőse Gilgames. Mellette hangsúlyosan jelennek meg családtagjai, és Uruk városának többi lakója, ezáltal régmúltba vetített társadalmi regénynek tekinthető. A történet befejező része, Gilgames hadjáratával kezdődően a pikareszk regény műfajához közelít, másvilági látogatása megfeleltethető a lélek belső utazásának. Gilgames folyamatos vívódásai a lélektani regény típusát juttatják eszünkbe.

A narrátor számára problémát okoz, hol folytassa hőse történetét. Gilgamest mint őszülő férfit látjuk viszont, nejével, fiával, Ur-Nungallal és Kasszu leányával a civilizációtól távol, egy hegyvidéki barlangban él. Az idősödő főhős bemutatása után nem regénykezdetet, hanem befejezést várna az olvasó. A *Vízözön*mel az is összeköti, hogy mind Utnapistim, mind Gilgames történetének elbeszélése életük alkonyán kezdődik. Az indító jelenet mintha visszavinné a *Vízözön* aranyszigetének idilljébe, de a szereplők már tapasztaltabbak és okosabbak. A vízözön mégsem nem tudta megtisztítani az emberiséget régről hozott rossz tulajdonságaitól. Nurma elkéri Gilgames varázsgyűrűjét, és dühösen a folyóba hajítja, mert szerinte semmire sem jó. Tulajdonképpen féltékeny mindarra, amit férje megláthat benne, örökké saját bűnkörében szeretné tartani. Ez a mozzanat az előző korszak lezárulását érzékelteti, Gilgames régi életének ez az emléke – egyben mindent látó képessége – is eltűnik. Amíg itt élnek, Gilgames így gondolkodik: „A bölcs tudja: királyság – silányság!”¹ Ez Utnapistim pozíciója, az ő felismerése, Gilgamesnél egyelőre felvett póz, nem átélt tapasztalat. Ez az életforma addig tart, amíg a külvilág be nem tör családi magányukba.

A regény első fele elnyújtott expozíció (1-28. fejezet): Gilgames bevezeti a Bika kultuszt Urukban, hatalmas építkezéseket visz véghez, miközben a lakosság értetlensége s elégedetlensége egyre nő. A város lakóinak a vízözön előtti kultúráról pontatlan, néhol hamis ismeretek vannak, a hajdani hősök a régmúlt kódébe vesznek. Gilgames az egyetlen, aki az egykor történeteket hitelesen ismeri. Ez a terjengős előkészítő rész egészen a valódi bonyodalom, Enkidu felbukásáig tart (29. fejezet), ami eddig történik, tulajdonképpen az általa elindított események láncolatának a felvezetése. A történet utolsó két fejezete (48-49.) kitüntetett helyzetű, akárcsak az előző rész esetében: a *Vízözön* narrátora szintén két fejezetben (48-49.) beszélt el a vízözön történetét. Ezt a középponti funkciót Az *Új ég, új földben* Gilgamesnek Utnapistimnél tett látogatása, a halhatatlanság forrásának keresése tölti be.

A történetben fordulatot hoz a 21. fejezet: ekkor jelenik meg először a lázító felirat és a gúnyrajz, amely Gilgamest emberhalázként ábrázolja. Jézus tanítványai is halászok, akiket a Mester tesz emberhalázzokká. Ám ami az Újszövetségben pozitív tartalommal bír, itt negatívum. A második fordulat a 28. fejezetben következik be, amikor Gilgames elbocsátja a lázongást eltitkoló tisztségviselőit, de nem számol le velük. Ettől a ponttól kezdve válik az összeesküvés, néhány ember magánügye általános forrongássá. Enkidu már egy olyan városba érkezik, ahol szívesen fogadják s támogatják a pateszi ellenlábását.

¹ KODOLÁNYI János, *Új ég, új föld: A Vízözön második része*, Bp., Püski, 1999, 8.

A regény szerkezeti egyenetlenségekkel küzd. A fő történetyszál szempontjából elhanyagolható epizód az ifjú Ur-Nungal és Dakkum, Diggin leányának szerelme. Valószínűleg a regény struktúrája nem csorbulna, s nem lenne annyira terjengős, ha ez a részlet kimaradna. Olykor önismétlővé válik a pateszi nagy terveinek taglalása, folytonos reflexiói, s nosztalgája a vízőzön előtti múlt iránt. A sokszereplős tablójelenetek nem elég életteliek (például az új templomnegyed és királyi palota avatási ünnepe a 22. fejezetben), a karakterek nem elég egyénítettek, társadalmi álarcukba merevülten jelennek meg. A két felvázolt értelmiségi típus nem egyéniség, hanem kétféle magatartásforma manifesztációi – csupán Gilgameshez való viszonyulásuk fontos, a történetmesélés szempontjából a családjuk háttérrel, kapcsolataik nem relevánsak.

A regénybe illesztett versbetétek vagy a szereplők művei, vagy ősi énekek. Kalab-Ea, a király kedvelt énekese egy Gilgamest dicsőítő költeményt szaval, miután a király kihirdette a Bika korszakát. Így kezdődik: „Vajon ki a legnagyobb, istenek közt állván?”² A dal végeztével maga Gilgames is kényelmetlenül érzi magát a tömjénező dicséret miatt. A nép ajkán hasonló vers keletkezik: „Aki mindent látott, hallott, égen, földön, föld alatt...”³ Ugyanazt a rajongó érzést fejezi ki a műdal és a népdal. A másik művész, Diggin kegyvesztetté válik, tőle Etana és a sas utazását olvashatjuk: a madár elragadja a hőst az égbe. A sas motívumára később részletesen visszatérünk, itt a lélek szabad szárnyalásának megjelenítője. A madár szárnyai kettétörnek, Etana lezuhan s szörnyethal. Az éneken felfedezhetjük a görög mitológia Ikaruszának sorsát, aki túl közel ment a naphoz, s viaszszárnyai megolvadtak. Etana és a sas szintén túl magasra merészkedtek, Etana a csillagok közül visszakiváncoskodik a földre. A mitikus utazás és zuhanás két emberi alaptulajdonságot jelenít meg: egyrészt az ember felfuvalkodottságát, hübriszt – túl közel jut az isteni szférához, de nem bírja el annak súlyát –, másrészt földhözragadtságát – szüksége van bizonyos kötöttségekre, a határtalan szabadságtól megriad.

Amikor Diggin azon gondolkodik, mit is kezdjen Elmesummal, Istár papnőjével, Utnapistim *Igazságai és Intelmei* jutnak eszébe – ugyancsak verse szedve: „Templomi papnő kezét meg ne kérjed...”⁴ A törvény szerint feleségül veheti, a papnőnek viszont meg kell engednie, hogy anyának alkalmas nőt is tarthasson. De Diggin csak festetlen természetességében tudja szeretni, mint szerelmi papnőt megveti.

² Uo., 82.

³ Uo., 83.

⁴ Uo., 157.

A 21. fejezetben az épülő templom falán felbukkan egy gúnyrajz: fején szarvat viselő halászt ábrázol, aki embereket tart hálójában. Mellette egy verseike: „Iromba gerenda, reneteg! / Templomot épít a Szörnyeteg.”⁵ Gilgames, az igazságos pateszi helyett egy gonosz, embertelen zsarnok áll előttünk. A felirat Diggins műve, a történet folyamán többször találkozunk vele, nagy szerepet játszik a lázadás kitörésében.

Az épülő hétémeletes torony (cikkurat) vályogtégláin újabb verseike virít, mellette a bikafejű halász (27. fejezet): „Kőhalom, sártömeg, reneteg! / Anura támad a Szörnyeteg.”⁶ Erről a feliratról Gilgames is tudomást szerez, és kérdőre vonja tisztségviselőit.

A feketefejük – ahogyan az elbeszélő nevezi őket – az ősi hagyományok, törvények eltiprójaként néznek Gilgamesre, a narrátor viselkedésük bemutatására az eredeti eposz szövegét idézi: „Kimenekülnek a hálóból [...] Ragaszkodnak az élethez.”⁷ Ez a részlet átköltés, akárcsak a gúnyolódó rigmusok. Enkidu alakjának leírása azonban szövegszerű egyezéseket mutat az eposzsal.⁸ Az ősi Istár-ünnep leírásakor egy dicsőítő versrészlet olvasható az istennőről (37. fejezet), miközben Ur-Nungal Enkidu különlegességén töpreng.

2. Az archaikus ember lét- és időszemlélete

Mircea Eliade jeles vallástörténész a mítoszokat úgy definiálja, mint paradigmaticus mintaképek őrzőit és közvetítőit, melyek által a kozmosz és az emberi társadalom időről időre megújul. Az archetípus szót nem a Jung által alkalmazott mélylélektani értelemben használja, hanem a mintakép és a paradigma szinonimájaként. A hagyományos társadalomban élő ember az idők kezdetén kinyilatkoztatásokban kapta intézményeinek mintáit és viselkedésének különböző szabályait, ezeket emberfölötti és transzcendens eredetűnek tekintette.⁹

Az archaikus ember életének egésze mások kezdeményezte cselekedetek szakadatlan ismétléséből áll. Az archaikus gondolkodás szerint a valóság égi archetípusok utánzásának függvénye. Egyes dolgok a világ közepének jelképrendszere folytán válnak valósággá: úgy lesznek templomok, városok és házak valóságosak, hogy áthasonulnak a „világ közepévé”. A

⁵ *Uo.*, 179.

⁶ *Uo.*, 216.

⁷ *Uo.*, 230.

⁸ „Tetőtől talpig szőr borítja, haja asszonyhajként zuhog le; teste tömött gabona-osztag, haja asszonyhajként zuhog le. Semmit nem tud a városokról, semmit nem tud az emberekről; teste Anuéhoz hasonló, haja asszonyhajként zuhog le. Ruhája meg mint Szumukáné, a barmok védő-istenéé. Fűvet eszik, mint a gazellák, gyökéren él, bogyón, gyümölcsön, a szomjúhozó szarvasokkal együtt tér meg az itatóhoz. A víz eleven nyüzsgésével telik meg szíve az itatónál.” Olvasható: Rákos Sándor, *Gilgames: Agvagtáblák üzenete*, Bp., Magyar Napló, Írott Szó Alapítvány, 2004² 97.

⁹ Mircea ELIADE, *Az örök viszatérés mítosza: avagy a mindenség és a történelem*, ford. Pásztor Péter, Bp., Európa, 2006² 10-11.

rítusok és jelentőségteljes profán cselekedetek szándékosan megismétlik azokat a tetteket, amelyeket eredetileg az istenek, a kultúrateremtő hősök vagy a mitikus ősök nyilatkoztattak ki.¹⁰

Az archaikus gondolkodásban meghatározó rítusok és archetípusok az irodalmi művekben mint történetsszervező motívumok jelennek meg. Az *Új ég, új föld* történetében a szent város Uruk, felkent uralkodója Gilgames, elsőként ő vezeti be a Bika kultuszát. A templom, illetve a szent város különlegességét az adja, hogy a három kozmikus övezet találkozási pontja: a mennyé, a földé és a pokolé. A középponthoz vezető út azért kiemelkedő jelentőségű, mert átvezet a profánból a szentbe, a mulandó látszathoz a valóságosba és az örökkévalóságba. A világ közepének elérése voltaképpen beavatás. Gilgames életútja a beavatás fokozatainak végigjárása.

Minden egyes alkotás megismétli a világ teremtésének kozmogóniai aktusát. A rítus ideje visszahozza a kezdet mitikus idejét. Az időnek ez az újra meg újra megújítása a történelem felszámolását jelenti. Eliade szerint a történelem az egyedi, archetípusoktól eltérő cselekvéseket, eseményeket jelöli, lineárisan halad előre, nincsenek benne visszatérő elemek, ami elmúlt, az véglegesen lezárult, többé nem hívható elő. A történelemből való kilépés célját szolgálják az évente megismétlődő démonűzések, a betegségektől és bűntől való megtisztulások.

Az emberi házasság a hierogámiát teremti újjá, egyben az ég és a föld egyesülését. A világ minden egyes házassági egyesüléskor megújul. A szexuális egyesülés mezei munkává való áthasonítása számos kultúrában megtalálható. A közösségi orgiák rituális igazolását az adja, hogy így kívánják növelni a vegetáció erőit: általában az év kritikus pillanataiban kerül sor rájuk, csírázáskor vagy beéréskor.¹¹ A regényben ez a szándék vezérli a tavaszi és őszi napéjegyenlőség idején tartott Istár-ünnepek rítusainak résztvevőit: tavasszal a magok növekedését, a vetés fejlődését kívánják elérni, ősszel minél bőségesebb termést szeretnének elérni. A viszályoknak, csatáknak és háborúknak szintén rituális okuk és funkciójuk van, két istenség képviselőinek küzdelmére utalnak. E felfogást tükrözi, hogy nagyobb jelentőséget kap Humban isten szobrának lerombolása, mint népe meghódítása, amikor Gilgames a hegyekben fekvő Ním-ki ellen indít hadjáratot.

Az archaikus ember nem hajlandó önmagát történeti lényként elfogadni, szertartásaiban az idő leértékelésének, a történelem eltörlésének szándéka nyilatkozik meg. Nem ismeri az idő visszafordíthatatlanságát, folyamatos jelenben él. Ha mindezt

¹⁰ *Uo.*, 18-19.

¹¹ *Uo.*, 48.

megpróbáljuk a végtelen szemszögéből nézni, akkor úgy tűnik, a dolgok mindig eredeti állapotukba térnek vissza, keletkezésük következőképp semmissé válik, a megújuló idő körkörös. Egyetlen esemény sem visszafordíthatatlan, és egyetlen átalakulás sem végső.¹²

Az archaikus ember a szenvedést értelmesnek látja, mert megfelel egy soha kétségbe nem vont rendnek. A szenvedés okát a „normától” való eltérésben látja. Nyilvánvaló, hogy e normák az egyes népek esetében eltérők. Az emberi szenvedés egybekapcsolódik az istenség szenvedésével, ezzel a szenvedés archetípust kap. Számos kultúrában a szenvedés archetípusai a meghaló és feltámadó istenek: a sumér Tammúz, a babiloni Dumuzi (a termés és a termékenység vegetációs istenségei), az egyiptomi Ozirisz. A kereszténység Jézus Krisztusa annyiban hozott újat, hogy ő egyszer halt meg, s onnantól örök életre támadt.

3. Az elbeszélő és a hősök – az események interpretációi

A narrátor beszédét gyakran közvetlenül az olvasóhoz intézi. Ez a lassan előrehaladó, epikus folyam kerüli a sűrítést, néhol túl terjengősen írja le a helyzeteket, jellemeket, ugyanazokat a mozzanatok ismételteti. Az elbeszélő a történet felett áll, onnipotens módon belelát minden szereplője lelkivilágába, időket és tereket húz össze, tágít szét. A rég letűnt kor eseményeiből könnyedén kilép, hogy saját korának fejlődéselvű tudományán gúnyolódjék. Kifigurázza a darwini evolúciót: „Ma már a fejlődéstudomány megcáfolhatatlan alapján állunk. Tudjuk, hogy például a kőszénkorbeli darázs mérhetetlenül kezdetlegesebb volt a mai daráznál, a földtani ókor kagylója a mai kagylónál, a harmadkor gyíkja a mai gyíknál.”¹³ Típust a típussal hasonlít össze, nem az egyre fejlettebb alakulást magyarázza (vö. *A tetralógia koncepciója* című fejezetben Dacqué elméletével). Abszurd humorral élcelődik a modern kor kritikátlán felsőbbiségtudatán: „A mai kerekék azonban kör alakúak, a régi uruki kerekék pedig korongalakúak voltak, bár minden pontjuk egyenlő távolságra esett a középponttól. Mai szemmel nézve tehát Gilgames egy rendkívül primitív korszak uralkodója volt, de az akkori emberek szemében csodálatos alkotásokat hozott létre.”¹⁴

Iróniája ismét a megírás korának fejlődéstudományát veszi célba a Gilgames elrendelté népszavazást kommentálva: „Ez volt a történelemben ismert legelső választás. A Világtoronyból származottak szerint ez is siralmas volt. De ők még nem tudhatták, hogy a későbbiek, egészen napjainkig, a fejlődés törvényei szerint, már egyre tökéletesebbek lettek s

¹² Uo., 133-134.

¹³ Uo., 202.

¹⁴ Uo.

a tehetséges, becsületes, rátermett, derék férfiakat állították a közügyek élére.”¹⁵ A narrátor a Gilgames-eposzra hivatkozva, a táblák hasábjainak pontos megnevezésével az oknyomozó tudós szerepébe helyezkedve állapítja meg, hogy forradalom, polgárháború tört ki Urukban (35. fejezet).

Az elbeszélő párhuzamot von a hatalmas erejű, középkori magyar hős, Toldi Miklós és Gilgames között: mindketten megfőkezték a megvadult bikát (38. fejezet). Az uruki áldozati bika elszabadulását, mint az első ilyen fennmaradt esetet emeli ki. Így lesz a történet számos eseménye a kezdetre, a genezisre utaló jelentőségű: az első állatáldozat, az első népszavazás. Ezek olyan cselekedetek, amelyek eltérnek a korábbi, mitikus hősök mintaadó tetteitől. A történelem születésének vagyunk tanúi: ezek olyan egyedi események, amelyek nem illeszkednek az eddigi mítoszok, rítusok sorába. Gilgames élete tehát egyszerre zajlik az archaikus ember létszemléletének keretei között, ugyanakkor bizonyos pontokon eltér a mítoszi mintáktól. Az utókor számára aztán ő válik ezek mitikus alapítójává, sőt kultúrhérosszá.

Az archaizmusok és a gondolati, nyelvi anakronizmusok együttese állandóan egymásra vetít három idősíkot: a történet és a megírás idejét, valamint az olvasó jelenét. A szukkal mutatja be Gilgamesnek Uruk társadalmát, amikor a városba kíséri. Lelepleződik a tisztségviselő szemforgató vélekedése a szociális különbségekről: „a gazdagok és hatalmasok nem sanyargatják a szegényt, inkább leveszik vállukról a birtoklás terhét, a közügyek felelősségét s a gondolkodás kellemetlen kínját.”¹⁶

Isten és ember ősi egysége megbomlásának következménye, hogy az ember a mindenséget már csak részeiben érzékeli. Az egyes ember azonban még felépítheti az egységet önmagában, egyesülhet az istenséggel, amely különböző korokban más-más néven ismert. Gilgames az „unio mystica” felé vezető utat választja.

A kettősórák népe semmit sem ért a beavatottak titkaiból és törekvéseiből. Ellenben mindenki részese és megvalósítója lehet egy-egy mitikus szituációnak, az archaikus ember által vallott mitikus világképben élnek. Az új teremtettség, hogy tényleg új az ég felettünk, és új földön járunk, számos jele mutatkozik. Több istennek megváltozott a neve: a Napot már nem Samasnak, hanem Udunak nevezik, Erechből Uruk lett, a rettegett Nannart pedig Ai vagy Aja, a szelíd isten követi az éjszakai égbolton. Urukba érkezvén Gilgames nevelőatyja, Utnapistim szobrát hamisnak látja: állva ábrázolja a bölcsét, nem pedig lótuszülésben,

¹⁵ *Uo.*, 234.

¹⁶ KODOLÁNYI JÁNOS, *Új ég, új föld: A Vízözön második része*, i. m., 40.

tekintete ijesztő, pedig vak volt, és behunyta szemmel figyelte a mindenséget, testét nem borítja pikkely, ujjai közt nincs úszóhártya.

Az elbeszélő a tárgyilagos krónikás szerepébe helyezkedik, minden részletről híven beszámol. Az ókori Uruk orgiasztikus vallási szertartásait több humorral, kevesebb szakzavarral ábrázolja, mint a *Vízözön* félelmetes meszárlásait. Az első bikaáldozat bemutatásának leírásakor (11. fejezet) visszautal a korábbi gyakorlatra. „E történet előadója *Vízözön* című munkájában több helyütt bőséges leírást nyújtott az áldozati ünnepekről és lakomákról. [...] a bika föláldozásában és megevésében, még inkább a reakövetkező vigasságban mégis volt a hajdanihoz hasonló vonás. [...] Valószínű, hogy egy-két ifjú leányzó tébolyodott fejről ezúttal is leesett a koszorú, s később nem tudta, hol vesztette el. Még az asszonyok között is akadt, aki nem a férje karjaiban józanodott ki.”¹⁷

A narrátor a modern tudomány csallhatatlanságán gúnyolódik Gilgames új intézkedéseit sorolva: „E történelem-előtti korszak történelmi leírása során az előadót a tudomány szigorú módszerei vezetik. Gilgames rendelkezéseinek e vázlatos rajzából tehát kitűnik, hogy mezőgazdasági, pénzügyi, kereskedelmi, vallási és építészeti tevékenységében nagy reformátornak mutatkozott. Évezredek szokásait, törvényeit forgatta föl, törölte el, pótolta újakkal.”¹⁸ Az objektív történettudós stílusát is parodizálja: „Történelmi tény, hogy az Eufrát-Tigris népe sok-sok évezredes élete során mindig kedvelte az italt.”¹⁹

A narrátornak újabb okot ad a felvilágosult ember feletti ironizálásra, hogy Enkidu halálának biológiai, orvosi oka ismeretlen – a modern kor szülte úgy képzei, elődei teljes tudatlanságban éltek. „E történelem előtti idők embere még rontást, bűvölést, varázslatot, alvilági praktikát, gonosz kajánságot látott a betegségben, nem úgy, mint mi, e haladott kor gyermekei, akik mindennek az okát pontosan ismerjük. De hát bele kell nyugodnunk, hogy húsz-harminc millió éven át nem tudtak az emberek semmit, ámde a múlt század, a Haladás Százada óta sikerült megoldaniuk minden titok nyitját.”²⁰

Szalai Éva alapos, asztrológiai szempontokat is figyelembe vevő elemzésében olvashatjuk, hogy minden csillagkép kapcsolatban áll az öt polárisan kiegészítő, vele szemben álló csillagképpel. Az *Új ég, új föld* cselekménye a Bika világhónapjában játszódik, melynek poláris kiegészítője a Skorpió. A Skorpiót kettős jelkép fejezi ki: a kígyó és a sas. A kígyó a csillagjegy sötét erőire utal, a sas ennek ellentétéként a felemelkedést, a lélek újjászületését

¹⁷ Uo., 77.

¹⁸ Uo., 111.

¹⁹ Uo., 125.

²⁰ Uo., 394.

jelöli.²¹ A regényben mindkét jelkép megtalálható. Gilgames metaforája a Nap felé szálló sas. Nagyszabású terveire és a nép hozzá való viszonyára jellemző: „Egyedül volt emlékeivel és terveivel. Ha mindent elmondott volna, amit gondolt, rémülten menekültek volna a közeléből, mint a verebek, ha a földön megjelenik a sas suhogó árnyéka.”²²

Gilgames elindul, hogy átvegye a királyságot, a csónakban ülők elől már eltűntek az otthon maradtak: ekkor meglátnak egy sast az égbolton, amint egy nyílvevő eltalálja, s holtan zuhan a földre. A nyílvevőt Gilgames fia, Ur-Nungal lötte ki, ami freudista olvasatban az apagyilkosság vágyának indirekt kifejeződése. Gilgames ösztönösen azonosítja saját jövődő sorsát a madaréval. Kísérői félreértik, jónak magyarázzák a jelet. Ugyanaz történik, ami annak idején Utnapistim szavaival: a sárkány és a repülőgyík harcának jelentését a többiek félreértelmezték, ami tragikus következményekkel járt. A szukkal szavaiban összekapcsolódik a két jelkép: „Láttad a sast, a Nap madarát, amint egy kígyó küszött utána s megölte?”²³ Ebben a kontextusban Gilgames maga a Nap, ellenségei el akarják ragadni tőle az uralmat, de hiába Nap-madarak, mégsem léphetnek a Nap helyébe. Gilgamesnek hízogó és tetszik ez a magyarázat, de nem hallgathatja el belső, igazi énjének hangját.

A sas Nurma álmában is megjelenik, amint egy nyílvevő megöli. Ur-Nungal megnyugtatta, hogy nem álmodta, hanem ő lötte le. Nurma ezt baljós jelként értelmezi, s félti férjét a királyságtól. Szerinte az a hamis férfi fogja tönkretenni, aki elcsalta, vagyis a szukkal. Szintén Gilgames sorsának előrejelzője Diggin éneke Etanáról, akit a sas a Nap felé repített, de végül lezuhantak a földre.

4. Gilgames és a Bika motívuma (magánya és elérhetetlen törekvései)

A történet kezdetén (2. fejezet) Gilgames a barlangot elhagyva házat épít, ezzel demonstrálja az új civilizációs fokozatot. Vendégek érkeznek hozzájuk Urukban egy kígyógriffes csónakon: a szukkal és két kísérője felsőbbrendűen viselkednek a barabárnak tartott házgazdával és családjával. A szukkal leereszkedően mondja el, hogy Uruk királya utód nélkül halt meg, s új királyt keresnek a trónra. A család átengedi éjszakára háza fekhelyeit, s a barlangban térnek nyugovóra. Másnap a jövevények megkérdezik Gilgamest, hány éves, ő másfélnek mondja magát. Persze bolondnak nézik, ám kiderül, ő világévben számítja korát (vagyis kb. 39 ezer éve járja földi pályáját). Gilgames azt is tudja, hogy

²¹ SZALAI Éva, *Új ég, új föld: Kodolányi mitikus témájú ókori tárgyú regényének keletkezéstörténete*, Irodalomtörténet, 1993. 4. sz. 916-949.

²² KODOLÁNYI János, *Új ég, új föld: A Vízözön második része*, i. m., 188.

²³ *Uo.*, 37.

csónakjuk alakja Nannart ábrázolja. A szukkal magát és kíséretét a szent Háromsághoz hasonlítja: „Anu, Enlil és Enki. Persze, a legszentebb Titok: az Atya, az Anya és a Fiú.”²⁴ A hétköznapi emberek is mítoszi szintre emelik életük eseményeit. Itt a világmindenséget alkotó hármas komponens teóriájával találkozunk: ez Hegel dialektikus filozófiájában a tézis és antitézis, melyeket a szintézis kapcsol össze; ennek megfelelője a kereszténységben az Atya, Fiú és Szentlélek, az egyiptomiaknál Ízisz, Ozirisz és Hórusz hármassága. A narrátor világképében a dolgok szintén a teremtő hármasságon alapulnak: adott a férfi és a női princípium, egyesülésükből egy új minőség jön létre – a gyermek.

Az uruki előkelők arra kérik Gilgamest, fejtse meg a magukkal hozott két agyagtáblára írott jeleket. Miután el tudja olvasni, meghívják Uruk trónjára. Gilgames ekkor bízza az íjat fiára, hogy szükség esetén megvédje a családot. E fegyver kapcsolatát a sas motívumával fentebb kifejtettük.

Gilgamest gyermekkorában az választotta el az özönvíz előtti emberektől, hogy testileg más volt, Urukban szellemi magasabbrendűsége sodorja magányosságba. A város külső képének megpillantása csalódást okoz neki: ezek a viskók sem a szukkal lerajzolta látomással, sem a lelkében őrzött képpel nem egyeznek. Bár elfogadja a trónt, úgy érzi, mintha elárulta volna saját lelkét. Eszünkbe juthat Utnapistim korábbi jóslata az előző regényben, amikor az ifjú életvonalat kettősnek látta, és követő árnyékát említette. Énjének az a része, amely bölcsességre, Anuban való elmerülésre törekszik, nyughatatlanságra fogja kárhoztatni királyi teendői közepette.

Megérkezése Urukba valóságos diadalmenet: „pálmaágakat lengetnek eléd, virágokat hintenek utadra, zsolnárokat énekelnek dicsőségedre, síppal, dobbal, hárfával és tapssal fogadnak. Fehér ünneplőbe öltöznek”.²⁵ A jelenet Jézus jeruzsálemi bevonulását asszociálja, Gilgamest fölként királyként fogadják. Nem lehet eldönteni, a narrátor beszél-e hőséhez, vagy Gilgames önmagát szólítja meg belső monológjában. Az uralkodói hivatást elragadtatott lelkiállapotban vállaló, hódolatban fürdő Gilgames áll előttünk. A jó pásztor újszövetségi képzetkörében gondolkodik: „Kedvesek vagytok nekem, mint pásztoroknak a bárányai, vállamra veszlek és tiszta vízre viszlek benneteket.”²⁶ Egyedül egy öreg halász, Elulai fogadja kihívóan, de társai hibbantágával mentetetik. Az öreg csúfodáranos nevezi kiválasztottnak, s felszólítja, ha büntelen, nézzon a szemébe. Farkasszemet néznek, s az öreg a halálról beszél. Gilgames Nergál, az Alvilág istene követének tartja. Később a lázongó nép a pateszit ismét Jézusra jellemző tulajdonságokkal ruhazza fel, de negatív értelemben: „Nem engedi Gilgames

²⁴ Uo., 32.

²⁵ Uo., 46-47.

²⁶ Uo., 42.

a szüzet a legényhez, az atyát a fiúhoz, a leányt az anyához [...] ő a pásztorok pásztor, az erős, a ragyogó, a bölcs...”²⁷

Gilgames megérkező családtagjait is pálmaágakkal integető emberáradat fogadja, a házaspár találkozása a hierogámiát ismétli meg – szakrális síkra emelkedik: „– Istár megtalálta Dumuzit! Dumuzi meglegelte Istárt! – üvöltötte magánkívül a nép.”²⁸

A Bika-korszak kezdetét Gilgames a 10. fejezetben hirdeti ki, amikor a tavaszi napéjegyenlőség ünnepén Anu templomában felkent királlyá avatják. „Ő a leborult nép felé fordulva szinte megrázkódott a csurgó olaj súlytalan sugara alatt, mintha a hetedik Égből omlott volna reá Anu fényének lesújtó sugárözöne.”²⁹ A Nap gyakran szimbolizálja a szeretetteljes istenséget, Gilgames is a Nap attribútumaival ruházódik fel az Anuval való harmónia pillanataiban. Az elbeszélő megszólítja hősét, vajon mit érez. Azonban semmit sem tudunk meg a hős érzelmeiről, mozdulatlanul ül, hiszen mindennek szigorúan megszabott törvények szerint kell történnie. Mégis áthágja az avatás szabályait, amikor új világkorszakról beszél: „Udu a bika alakját ölti magára. [...] Eljött a Bika, hogy állhatatosság, bölcsesség, szépség legyen a világon.”³⁰ Ez a három alaptulajdonság jellemzi Gilgames uralkodói törekvéseit. Szózatát egy újszövetségi fordulattal fejezi be: „Akinék füle van a hallásra, hallja, akinek szeme van a látásra, lássa.”³¹

A narrátor a szertartás résztvevőinek gondolatait többes szám első személyben citálja. A nézőkben már ekkor felmerül a kérdés, hogy isteni révület, avagy alvilági erő sugallta-e a kinyilatkoztatást. A későbbi rendelkezések nyomán a lakosság számára az utóbbi látszik igazolódni.

Gilgames egy hároméves, tehenet nem hágott bikát áldoz Anunak (11. fejezet). A nép többsége helyeslően fogadja az új rendet, bár: „Némelyek ugyan szorongást éreztek szívükben, hogy ezután nem fogják föláldozni az ikerfiúk közül azt, amelyik elsőnek hagyta el anyja méhét. Különösen a papok.”³² Itt a korábbi világhónap, az Ikrek áldozati szokásával találkozunk, s megállapíthatjuk, hogy az új korszak szemében a korábbi szertartások barbárrá válnak. Gilgames bikaszarvakkal díszített borsisakot készített magának, elrendeli, hogy minden nagy épületet bikával díszítsenek. Nemcsak a Nap (Udu) lépett a Bika jelébe, hanem a legfőbb istennő, Istár is bensőséges kapcsolatban van vele. Istár a Bika uralkodó planétájának,

²⁷ Uo., 230.

²⁸ Uo., 67.

²⁹ Uo., 70.

³⁰ Uo., 72.

³¹ Uo. Uo., 75.

³² Uo., 75.

a ma Vénusznak nevezett bolygónak felel meg. Héra motívuma újra felbukkan: a teraszon éneklő lány emléke, Gilgames hiányzó nyakláncá és bokaperece utalnak rá. Az új palota felavatásakor ismét eszébe jut (22. fejezet): „itt ül az új palota teraszán, halvány utánzatán annak a terasznak, ahol valaha egy leánykát várt, hogy megajándékozza nyakláncával, bokaperecével – hitével.”³³ A személyes tárgyak asszociatív kapcsolatba kerülnek az egykori lánnyal fontosságuk (anyjától kapta őket, ősrégiek) és hiányuk révén: az ékszerek és az első szerelem egyaránt becses és hiányzó kincsek.

A pateszi a nép lelkes énekét hallva szabadon engedi a tömlőcben sínylődőket, fiát pedig megteszi az ifjászok vezetőjének. Új törvényeket, rendeleteket hoz, új előírások szerint szervezi az urukiai életét. Csatornákat építtet, a fizetési eszközül szolgáló ólom- és rézlemezeket hitelesítő pecséttel láttatja el. A-zidától (Jobbkéz) hatalmas kőbikákat rendel, és Utnapistimről hiteles szobor faragását. A férfi egyenesen Titu, a Világtorony építőmesterének leszármazottja. Gilgames megszilárdítja hatalmát, hadat szervez a békesség fenntartására. Bevezeti a Lugal idejéből ismerős agyagtáblát, hogy megszámlálhassa a népet.

Gilgames szándékai egyesítik Utnapistim törekvéseit, ugyanakkor Lugal terveit is: egyszerre szeretné betölteni az időtlen bölcs, valamint a népért tevékenykedő, templomvárost, és a hét égi szférát jelképező tornyot felépítő főpap-király pozícióját. Célja a vízözön előtti nagyság visszaállítása. A hatalom eltávolítja az emberektől, nagyra törő terveit nem értik meg, de nem is fogadja őket bizalmába. Gilgames szánakozik rajtuk, javítani akar életükön és szellemükön, de éretlennek tartja őket a beavatottak titkainak megismerésére. A bölcsességet úgy nyeri el, hogy keserves tapasztalatai nyomán belátja, kísérlete eleve kudarcra volt ítélve. Lugaltól megkülönbözteti, hogy időben ki tud lépni az uralkodásból, vissza tud térni benső énjéhez. Lugal csak az utolsó percben ébredt rá, mit cselekedett. Sorsuk abban is eltér, hogy Gilgames egy megszülető kort képvisel, Lugal egy pusztuló kor embere.

Gilgames leromboltatja É-anna templomát, mint egy letűnt korszak maradványát (18. fejezet). Előkerülnek az alapító, Meszkemgaser teleirt sarokkövei (ő Utnapistim egyik fia): az erechi jeleket egyedül Gilgames tudja megfejteni. Felismerik a vízözön vastag iszaprétegét is, alatta a régi Erech maradványait. Gilgames kialakíttat a palotában egy termet, ahol összegyűjtik a múlt emlékeit. Ez tulajdonképpen az első régészeti feltárás, és az első múzeum alapítása. A régi szentély tégláit felhasználják az új, monumentális méretű templomváros építéséhez, melyet csatornák, gazdasági és katonai célú épületek vesznek körül. Gilgames törekvéseinek paradoxona, hogy az új világot a régi képére és hasonlatosságára akarja

³³ *Uo.*, 194.

formálni, annak pozitívumaival, de hátrányai nélkül. A régi világot szeretné felépíteni új emberekkel, de rá kell döbbsennie, hogy az emberek természete a régi, nem változott a vízözön óta. Ez a körben forgó létmód tapasztalata: újra és újra ugyanazok a helyzetek ismétlődnek más-más kulisszák között. Mivel a változás kívülről és felülről jön, ezért amit létrehoz, belülről lesz törekény és sebezhető. Alattvalói nem belső meggyőződésből hajtják végre akaratát, teljesítik parancsait, hanem megszokásból, félelemből, tiszteletből, olykor számításból.

Gilgames származása a homályos múltba vész, ezt használja fel Diggín, amikor megrágalmazza: „Gilgames fattyú, zabigyerek. Szurokkal bekent kosárban tette ki az anyja, kihálászta és felnevelték valahol...”³⁴ Kétségbe vonja, hogy Utnapistim nevelte fel, s hogy ott hajózott a bárkán. Hasonló mendemondák térnek vissza Mósze és Jesuah származásáról *Az égő csipkebokorban* és az *Én vagyokban*.

A pateszi elárulja az olvasztómestereknek a bronzkészítés fortélyát, igazi kultúrhéroszként viselkedik alattvalóival. Ekkor az előljárók már három ízben eltüntették a bikafejű emberhalászlól készült gúnyrajzot és versikét. A királynak nem mernek szólni.

Gilgames az új templomot és királyi palotát Dumuzi feltámadásának ünnepén avatja fel, ezúttal is egy vallási szertartás adja az aktus keretét: Nurma Istár-anyaként jelenik meg, leányuk, Kasszu pedig az ifjú, szüzi Istár. A zenekarban Diggín és Kalab-Ea is helyet foglal: „Jó távol egymástól, ahogy hangszereik természete kívánta.”³⁵ Ez szembenállásuk manifesztációja. A pateszi Anu három új sugallatát osztja meg tisztségviselőivel: a hajósoknak pálmaligeteket s lépcsőket kell készíteni, az állatokat ki kell telepíteni a házak földszintjéről, és a házaktól a létrákat el kell távolítani (ezeken közlekednek ki s be). Torony építését határozza el. Mind között ez a legérthetlenebb terve, ez váltja ki a legnagyobb ellenállást. Anu dicsőségére kívánja felépíteni, hogy összegyűjthesse benne az isteni tudomány és bölcsesség agyagtábláit, és a csillagnézők onnan szemlélhessék a csillagistenek útjait. A szukkal azonban rögtön Lugal Világtornyára gondol. Pedig Gilgames nem a romlás, nem a gőg, nem a lázadás, hanem az alázat tornyát akarja létrehozni.

A torony épülése kapcsán az előző regényből ismerős problémával találkozunk: lehet-e erőszakot alkalmazni a jó cél érdekében? Lehet-e az embereket akaratuk ellenére egy üdvösnek tartott útra terelni? Az építkezésen minden házból, minden családból két-két férfinak kell dolgozni – akárcsak Lugal idejében. Az emberek méltatlankodnak, hogy hiába rendeli őket munkára, az életkörülményeik nem javulnak: „Ki akarta fosztani Urukot, hogy

³⁴ *Uo.*, 169.

³⁵ *Uo.*, 191.

végül egy tornya legyen? Mint valaha az örült Lugal, az okos király?”³⁶ Gilgames így vélekedik népéről: „Tisztában volt a nép erényeivel és hibáival: gyermekességével, rajongásával, csüggettségével, korlátoltságával is. De szerette ezt a népet, ezt a félig-meddig kialakulatlan, keverék, zavaros agyagot, mint a szobrász szereti anyagát.”³⁷ Vajon a vezető helyesen teszi-e, ha úgy tekint alattvalóira, mint egy általa formálandó, alakatlan masszára? Tényleg ilyen az átlagember minden korban? A felmerülő kérdésekre valószínűleg nem lehet megnyugtató választ adni. A befogadó feladata, hogy ő is elgondolkodjék rajtuk.

Szalai Éva fedezi fel és mutatja be a hangyaboly motívumának továbbvitelét, ami már Lugal építkezésénél domináns szerepet kapott.³⁸ A hangyaboly-hasonlat az új templom építésének leírásakor bukkan fel: „A templomépítés megszabott tervek szerint történt. [...] Állványzat nőtt ki a földből, mint hatalmas, másvilági növény. Létrák, deszkapallók meredélyein kúsztak a munkálkodók rajai. Nevetésre mindig kész lányok nehéz talicskákat toltak, mint hangyák a bábót.”³⁹ Itt még a szervetlen anyagból építkezés a növényi burjánzás, növekedés analógiája, bár egymásra vetíti az emberi építkezést és a hangyavilágot. Ugyanez lejátszódik még egyszer, hangsúlyozva a látvány hasonlóságát, amikor Gilgames a hétemeletes torony utolsó szintjén áll: „Szédítő távolságra látott a magasból [...] a pálmakertek fücsomóknak látszottak, a szántóföldek festett kockáknak és hangyáknak az emberek. Uruk házrengetege olyan volt, mint egy boly.”⁴⁰

Gilgames az épülő tornyon megjelenő új gúnyverset és rajzot már észreveszi (27. fejezet). A narrátor újra megszólítja hősét, mint ama dicső pillanatban, amikor beiktatták Uruk királyi székébe. Az új rajzon már nemcsak háló, hanem szekerce is van a bikafejű halász kezében, amivel be akarja törni az Eget, hogy esőt zúdítsa a földre. Mindez az őrség egyik tisztjének magyarázata (aki ott volt a szukkal folyóparti kíséretében), Gilgames így döbben rá, mennyire nincs tisztában népe véleményével, pedig már egész Urukban elterjedt ez a vélekedés. Elvonul az Anu-szentélybe imádkozni, hogy visszanyerje hitét. „Mert sohasem érezte eddig az egyedüllét hidegét oly erősen, mint most.”⁴¹

Végül elbocsátja a szukkalt, a nágirut meg a nubandát tisztségükből, a szangát mint egyházi méltóságot nem részesíti büntetésben. Kalab-Ea természetesen azt hazudja, nem tudott a rajzokról, a szukkal még mellette is vall. Nubandának (hadvezér) fiát nevezi ki, az új

³⁶ Uo., 205.

³⁷ Uo., 228.

³⁸ SZALAI ÉVA, *Új ég, új föld: Kodolányi mitikus témájú ókori tárgyú regényének keletkezéstörténete*, i. h.

³⁹ KODOLÁNYI JÁNOS, *Új ég, új föld: A Vízözön második része*, i. m., 141.

⁴⁰ Uo., 252.

⁴¹ Uo., 220.

polgármester és királyi miniszter személyét pedig a lakosság választására bízta. Megpróbálja felnőttként kezelni az embereket, egy demokráciára éretlen népnek adja meg az ezzel élés jogát. Az elbeszélő így értelmezi lépését: „Ma már megállapíthatjuk, hogy Gilgames uralkodásának ez volt a fordulópontja. Ha akkor keményen leszámol ellenfeleivel [...] a népben tiszteletet támasztott volna maga és uralma iránt. [...] Gilgames uralmának gerince megroppant.”⁴² Ettől a ponttól kezdve válik az összeesküvés – pár ember magánügye – általános lázongássá.

Enkidut a 29. fejezetben ismerjük meg, egy vadász munkáját zavarja, tönkreteszi hálóját, csapdáit és vermeit az állatok védelmében. A vadász panaszt tesz a pateszinél, aki magához rendeli Istár legszebb papnőjét, s megparancsolja, csábítsa el a vadembert, vegye el erejét, s hozza a városba. Elmesum teljesíti feladatát. Enkidu szerencsétlenné lesz, mert elszakad a vadontól. Miután a papnővel átszeretkezett hat napot s hat éjszakát, az állatok, hajdani játszópajtásai megriadnak tőle. Egysége, harmóniája megbomlott a természettel, mivel elveszett ártatlansága.

Gilgames egy ismeretlen emberrel hadakozik álmában (31. fejezet). Anyjától kéri, hogy fejtse meg értelmét. Risat-Ninlil szerint egy olyan férfival fog megvívni, akivel egyenlők lesznek, majd együtt uralkodnak az országban. Gilgames második álmában egy harci bárdot dob anyja lába elé, miután megbirkózott vele, s legyőzte. Risat-Ninlil megmagyarázza, hogy ez a tegnapi álomban szereplő férfi, aki fegyverre fog változni fia kezében. A nevét is tudja: Enkidu, Enki fia.

Enkidut mindenki valamilyen rajta kívül álló cél érdekében akarja felhasználni. A vadember nagy diadallal vonul be az uruki Istár-szentélybe, ahol a papnők elhalmozzák kegyeikkel, az emberek csodálattal övezik. „Legjobban azonban férfiúi erejét csodálták. Maga volt az égi Bika! [...] Ő Istár igazi kiválasztotta.”⁴³ Istár küldöttének tartják, aki majd legyőzi Gilgamest. Istár bikája, ezért benne látják az új korszak, a bölcsesség, szilárdság, szépség törvényeinek megtestesítőjét. „Mint az olaj a víztől, úgy vált Uruk lakossága két csoportra. [...] Mihelyt Enkidu, a vadász zsákmányának kiszabadítója megjelent Urukban, a nép egy része reá tekintett, kiáltására fülelt, erejét csodálta, köréje csoportosult.”⁴⁴

A forradalmárok meg akarják ostromolni a királyi palotát, ki akarják végezni a pateszit s családját, helyébe Enkidut kívánják ültetni (35. fejezet). Gilgames ezúttal nem dicsőítő, hanem gyalázkodó éneket hall: „*Templomi kurva kurafia vagy, szurkos kosárban loptak*

⁴² Uo., 227-228.

⁴³ Uo., 267.

⁴⁴ Uo., 271.

⁴⁴

*közibénk...*⁴⁴⁵ Elhatározza, hogy megmérkőzik Enkiduval. A viadal előtt Anuhoz imádkozik: „Öld meg bennem a hiúságot, a haragot, a gyűlöletet! Add, hogy igazságos legyek a te nevedben és kemény, amilyen te vagy!”⁴⁴⁶ Az istenség attribútumai közül ebben a pillanatban az igazság a legfontosabb. De a halhatatlanná vált őszobránál fohászkodva Utnapistim a szeretet parancsára emlékezteti: „légy kegyelmes, ne pusztíts, légy türelmes, ne irtassék ki az ember.”⁴⁴⁷ Gilgames ráismer Istár szavaira, melyekkel a vízözön borzalmai után Enlilnek könyörgött. Az archaikus ember tudatának újabb megnyilvánulása: döntését istenek archetipikus (mintaszerű) cselekedeteihez igazítja.

A hősi tusa eldöntetlen marad, végül Enkidu Gilgames legigazabb barátja, szinte testvére lesz. Segítőtársaként, „harci bárdjaként” részt vesz a hódító hadjáratokban. Enkidu nem az uralkodásban, nem intellektuális téren partnere, hanem a barátságban és a hadviselésben. Gilgames a szellem embere, míg Enkidu az anyag, az élet embere. Istár őszünnepén együtt áldoznak bikát – az elbeszélő itt hivatkozik az eposz idevágó részletére. Amikor az állat elszabadul, a nép úgy értelmezi, Istárnak nem kell a bika. Gilgames és Enkidu együttesen tudja legyőzni az állatot, az áldozás szabályait megszegve eltörlik nyakcsigolyáját. A szanga az ünnep megtörése miatt aggódik, legfőbb gondja a tisztító és engesztelő áldozatok bemutatása. Ő egy precíz előírásokból felépített mítoszi világképben él.

Enkidu ekkor dőbben rá: ő, az állatok egykori megmentője helyett, hogy szabadon bocsátotta volna, segített elpusztítani a bikát. Haragja Istár ellen fordul, az istennő szobrához vágja a tetem belsősegeit: „a magas templomfalon látta Istárt, ott állt ragyogón, csúfondárosan s kacagott.”⁴⁴⁸ Gilgames itt panaszolja el mindazt, ami felgyülemlett benne Istárral szemben – mióta az istennő első üzenetét megkapta papnőjétől. „Látom Istárt, ó, testvérem [...] Tudom, rám vetette szemét már ifjúkoromban és kísért és kísértett egész életemben máig. [...] Egykor kerestem őt a nők között, futottam utána [...] Nem kívánom többé Istárt s ha kívánnám is, Anuhoz emelem a szívemet. Lásd, Istár küldött téged is, hogy megölj. Kezet fogtunk, testvérek lettünk, együtt uralkodunk, én a törvény vagyok, te a harci bárd. Ma iszonyú erejű bikát küldött, hogy összetaposson [...] Mit eszel még ki, hogy dühében elpusztítsd? Miféle csúfságot zúdít még rám, hogy Uruk föltámadjon ellenem? Ó, Enkidu, nem tudom. De azt nem engedem, hogy csúffá tedd az istennőt”.⁴⁴⁹

⁴⁴⁵ *Uo.*, 286.

⁴⁴⁶ *Uo.*, 289.

⁴⁴⁶

⁴⁴⁷ *Uo.*, 290.

⁴⁴⁸ *Uo.*, 324.

⁴⁴⁹ *Uo.*, 324-325.

Gilgames törvényhozó, akárcsak Mózes, sorsukban felfedezhetők hasonlóságok. Mózeset halálra kövezi ostoba népe, Gilgamest is el akarják pusztítani Enkidu által. Gilgames ítéletet mond a leplezett összeesküvők felett a 40. fejezetben. Enkidu meg akarja ölni őket, ám a pateszi lecsillapítja. A Borzalom Házába záratja őket, bibliai szófordulatot használva: „A külső sötétségre dobatlak titeket”.⁵⁰ Fiától, amiért elhanyagolta kötelességét, s nem állt a hadsereg élén egy leány miatt, amikor szükség lett volna rá, elveszi a nubanda tisztiséget, visszaállítja az íjászok élére. „Megszabadítottál bennünket a hatalmaskodóktól, de ki szabadít meg minket tőled?”⁵¹ A kérdést Elulai, a hobbant halász teszi fel. Ő az egyetlen, aki az egyszerű emberek közül számon meri kérni Gilgamesen a tetteit. Az uralkodó túl későn magyaráztatja céljait: „Föl akarlak emelni téged, feketefejük népe [...] az élet mélységeiből a hetedik Ég magasságába, a porból Anu Egébe”.⁵² Elulai már nem tartja igaz embernek, mert nem néz a szemébe.

Gilgames számára komoly dilemmát okoz, melyik társadalmi berendezkedést válassza: a diktatúrát vagy a demokráciát. Hol diktatorként, hol népvézérként viselkedik. Nem következetes zsarnok, mert ellenségeivel nem számol le könyörtelenül, nem irtja ki a lázadókat családjukkal együtt, sőt az elégedetlenség lelepleződése után népszavazást rendel el. A regényben ábrázolt diktatúra és demokrácia egyaránt tökéletlen, elvetendő társadalmi forma, mert nincs az isteni törvényekkel összhangban.

5. Két nőalak: Nurma, a főhős támasza és bírálója, Risat-Ninlil, a bölcs álomfejtő

Nurmát boldogtalanná teszi, hogy Gilgames emberek közé megy, s Uruk királya lesz. Óva inti Lugal viselkedésétől, aki hatalomvágyból kötötte gúzsba birodalma három városállamát. Nurma megjövendőli, hogy meg fogja bánni döntését, a királyság választását. „És az volt a megdöbbenő, hogy jóslatai beteljesedtek. Gilgames félt tőlük.”⁵³

A párkapcsolatokra általánosságban jellemző, ahogyan a férfi elindulásakor viselkednek, amit a másiktól gondolnak. „Gilgames most megértette, mi az az erős kötelék, amivel Nurma magához fűzte őt. A gyengesége, a gyámoltalansága, a kiszolgáltatottsága. Az, hogy Nurma csak benne és csak általa élt [...] – Tudom, ó, Gis, hogy milyen gyenge vagy – suttogta Nurma Gilgames nagy meglepetésére. – Mi lesz belőled nélkülem? Fejjel mégy a fálnak”.⁵⁴ Mindkettő a másikat gondolja tőle függőnek: a nő erőssége kiszolgáltatottság, a

⁵⁰ *Uo.*, 345.

⁵¹ *Uo.*, 344.

⁵² *Uo.*

⁵³ *Uo.*,

⁵⁴ *Uo.*, 36.

férfi bátorsága gyengeség. Nurma figyelmezteti, hogy az egyharmad résznek enged, és elveszíti a kétharmadot. Az elbeszélő búcsúzásukat a mítoszok szférájába emeli, a gesztus istenek tetteinek ismételése: „Mintha Istár integetett volna az Alvilágba tűnő Dumuzinak, de mellette már ott állana az ifjú Dumuzi, azaz Ur-Nungal”.⁵⁵

Nurma minden növényt és állatot egyaránt az emberi lét részének érez, igazi közege a folyóparti ház, ahol a természettel harmóniában élt. Az uruki királyi palotából folyton oda vágódik vissza. Az elbeszélő gőgös, elszánt nőnek, kissé mizantrópnak ábrázolja: „megvetette az embereket. A férfiakat, mert gyermekes, ostoba nép, céltalannak látta mindazt, amiért lángolnak, fáradoznak, a nőket pedig mindenre kaphatóknak tartotta.”⁵⁶ Ő az „örök asszony” a férfi oldalán. Minden gondolatát, érzését és cselekedetét férjéhez fűződő kapcsolata határozza meg. Ennek megfelelően kedélye hullámzó, sajnos néhány alkalommal határozottan hisztériás benyomást tesz, reakciói az eseményekre, a helyzetekre helyesek, alkati eredetűek, de heveségük, méreteik túlmennek a normális határon itt-ott.

Nurma a Család Háza gondjainak egy részét Diggin feleségére, Gin-Digginre (Diggin Szolgálója) bízta. A bosszúságai megszűnnek, viszont úgy érzi, nincs mivel törődnie. Gilgames mindennel foglalkozik, csak vele és gyermekeikkel nem. Csupán Sabbatun, a Gonosz Napokon, a holdváltozások napjain vannak együtt. A mítoszi világmérvén élő emberek pihenőnapjukat is a Hold fogyásához, eltűnéséhez, majd újbóli növekedéséhez kötik. A számunkra természettudományosan feldolgozott jelenség itt mint a hatalmas égi isten és az Alvilág erőinek harca jelenik meg, amiben újra s újra a Hold győzedelmeskedik.

Gilgames arra buzdítja feleségét, alakítson udvart körülöttük, ám Nurma nem érzi jól magát az uruki előkelők körében. Gilgames a kívülálló szemével nézi asszonyát: „Védekezni csak olyan erő ellen lehet, aminek működésében van valami rendszer.”⁵⁷ Ugyanakkor kapcsolatuk bensőségét jelzi a férfi gyakori megszólítása: „Nurma, ó, vesém és májam”.⁵⁸ Egykori otthonuk, a folyóparti ház Lagashoz tartozik, ezért Nurma követeli, foglalják el azt a területet. Férjét provokálja, őt hibáztatja saját elégedetlenségéért. Ur-Nungal áll hozzá legközelebb, mivel nem vakítja el a hatalom. Számára a legnagyobb érték: minden körülmények között megmaradni egyszerűnek s szerénynek.

Férj és feleség konfliktusa abból fakad, hogy másként viszonyulnak életük alakulásához: „Gilgames azonosította magát sorsával. Nurma örökké küzdött ellene.”⁵⁹ A férfi ezért nem érti, miért óvja az asszony az Enkiduval való viadaltól. Azt viszont be kell

⁵⁵ *Uo.*

⁵⁶ *Uo.*, 300.

⁵⁷ *Uo.*, 134.

⁵⁸ *Uo.*, 135.

⁵⁹ *Uo.*, 273.

látnia, feleségének igaza volt: hazugság veszi körül mindenfelől. Nurma a fejéhez vágja, amit senki mástól nem hall: „Héteemeletes tornyot építesz, s nem látod, hogy közben összeomlik körülöttünk minden!”⁶⁰ Nurma az egyetlen, akinek a férfi megmagyarázza céljait: „Lugalhoz hasonlítanak, tornyomat a Világtornyhoz mérik [...] megérthetnéd, hogy mást akarok, többet, szebbet, hatalmasabbat! Az én tornyom a földi világ hét lépcsőjét fogja az emberek elé állítani, s az élet hét fokozatát, a földi létől az isteni valóság hatalmasságáig. [...] Aki ezt a hét emeletet bejárja s minden fokozaton áldozik annak a csillagistennek, aki az emeleten lakik, végezetül a legfelsőbb fokozatba lép, Anu ábrázolhatatlan, örök világába. Ahol nincs tér és nincs idő, csak a Minden van és a Semmi.”⁶¹ Ugyanaz a szándék vezérli, mint ami Utnapistimet is vezette: eggyé válni a transzcendenciával. Míg Utnapistim ezt a meditációban és a békére való felszólításban valósította meg, addig Gilgames a megálmodott monumentális tornyon keresztül szeretné elérni. Mivel Gilgames a beavatás hetedik fokozatát nem érte el, ezért törekszik anyagi manifesztációt adni a spirituálisnak.

Amikor Gilgames elindítja hadjáratát Ním-ki ellen, Nurma megkérdi, mennyi ideig marad távol. A férfi bizonytalan választ ad: egy hónapig vagy egy évig. Fájlalja, hogy nincs meg varázsgyűrűje, mert akkor bármikor láthatná családját. „Nurmának fáj a gyűrű emlegetése, mert most csakugyan jó lett volna.”⁶² Gilgames környezete számára érthetetlen szavakkal búcsúzik: „Ne bánkódj, fiam, láttam én is egy holttestet, amint a Bárka felé úszott a vízőzön hullámain az újra kiragyogó napfényben, és most mégis itt vagyok, veletek vagyok.”⁶³ Vajon Héa emléke erősebb-e, mint a szerelem, amit valaha Nurma iránt érzett?

A történet során Gilgames édesanyjával először a királyi palotában találkozik, nagyon aggnak és ijesztőnek látja: pikkelyei lekoptak, haja és fogai kihullottak. Azért hajdani vonásai is felsejlenek: „Arca mintha a régi arc, ajka a régi ajak, mosolya a régi mosoly lett volna. Mintha, mintha... Semmi sincs, de *mintha* mégis volna!”⁶⁴ A lélek átsugárzása ez a mulandó porhüvelyen. Gilgamesnek a vén halász jut róla eszébe, aki Urukba történő bevonulása előtt bukant fel, s rossz előjelként értelmezte. Risat-Ninlil elsorolja, milyen sokféle jelentése van Gis nevének: trónus, férfi, ég, ragyogás, homlok, arc, vadkan és szív. Az egy jelölőhöz tartozó többféle jelentett az egy személyhez köthető számtalan szerepet idézi fel. Az egzisztencialista filozófia felfogása szerint az emberi élet célja – amint Martin Heidegger kifejtette a *Lét és időben* –, hogy a különféle társadalmi szerepeken túl felfedezze valódi lényét, legbelső magát, s ezt törekedjék maradéktalanul megvalósítani, ezáltal kiteljesíteni önmagát.

⁶⁰ Uo., 275.

⁶¹ Uo.

⁶² Uo., 353.

⁶³ Uo., 354.

⁶⁴ Uo., 55.

Gilgames is ezen az úton halad, sok-sok magára vett szerepe után jut el a végső kérdésekhez: hol maradt benső énje, hová lett ifjúsága, hol a halhatatlanság?

Risat-Ninlil kettejük viszonyát a mítoszok nyelvén fogalmazza meg: ő egy árnyékalak, s ha meglátogatja őt a palota távoli zugában, akkor Gilgames az Alvilágba leszálló Nap. Fia magányának oldására Elmesumot, Istár kiváló papnőjét ajánlja, akiben régi önmagát látja. Gilgames úgy érzi, édesanyja gyűlöli és irigylő a nála fiatalabbakat, ezért fél tőle. Az asszony arra kéri, álmait csak neki mesélje el: „Hiszen egész életem álom volt, fiam, s az álom: élet.”⁶⁵ A Calderón óta toposszá vált metafora az agg papnő létszemléletének summázata.

Risat-Ninlil a forróvérű Elmesum papnőt a szerelem helyes művészetére oktatja (12. fejezet). Azt tanácsolja, ne adja oda magát minden jöttmentnek, aki rézlemez dob ölébe, ha sokáig akarja Istárt szolgálni, hiszen még csak hűsz esztendő. A férfiak szemében legyen Istárhoz hasonlatos, de ne akarjon maga Istár lenni. „Az csak egyszer légy és egyhez. Ahhoz az egyhez, akit hét évig és hétszer hét évig tudnál forgatni a betegágyon”.⁶⁶ Ekkor Elmesum megvallja, hogy Diggint szereti, aki azonban visszautasította őt.

Anyós és menyje nem szívelelik egymást, Risat-Ninlil úgy érzi, Nurma elrabolta tőle fiát, míg Nurma az anya állítólagos rossz befolyásától óvja férjét. Nurma azért néha meglátogatja Ur-Nungal kíséretében, s élvezettel hallgatja régi történeteit, bölcsességeit. De mihelyt eljön tőle, újra gyanakodva gondol rá. A narrátor szerint anyós és meny viszonyában törvényszerű a másik el nem fogadása.

Amikor Gilgames felfedezi a lakosság elégedetlenségét, s rájön, ezt régóta elhallgatták előle, Nurma első felindulásában azt kívánja, végeztesse ki tisztségviselőit, hiszen ő előre megmondta, mindegyik hazug. A férfi anyjához megy tanácsot kérni. Risat-Ninlil elmondja, hogy ellenségei áldozatokkal és imádságokkal ostromolják Istárt, hogy távolítsa őt el Urukából, az Alvilággal birkózó Bikának nevezi fiát. Az anya nem cselekvési receptet, hanem önálló döntésre serkentő választ ad: „a tennivaló a szívedbe van írva. Olvasd figyelmesen. És kövesd.”⁶⁷ Miután Gilgames Enkidura vonatkozó álmait megmagyarázta, e szavakkal bocsátja el: „Most már tudsz mindent, amit én tudok. Eddig is tudtad, csak nem értetted. Mindent tud az ember, fiam, de nem mindent ért.”⁶⁸ Risat-Ninlil a viadal után mindkét férfit megöleli, fia álmát beteljesítve (Gilgames anyja lába elé veti a harci bárdot). Bár szépsége elveszett, elaggott, és csak árnyéka egykori önmagának, a narrátor mintegy kompenzációképpen valódi életbölcsességgel ruházza fel.

⁶⁵ *Uo.*, 59.

⁶⁶ *Uo.*, 93.

⁶⁷ *Uo.*, 225.

⁶⁸ *Uo.*, 254.

6. Két művészportré: Diggin és Kalab-Ea

A *Vízözön* értelmiségi figuráihoz képest szűkül a paletta, a karaktereknek nincs igazi szellemi autonómiájuk. A két felvázolt típus mintha egy-egy magatartásforma illusztrációja lenne, csupán Gilgameshhez való viszonyulásuk miatt fontosak, a történetmesélés szempontjából családjuk háttérrel, kapcsolataik nem relevánsak. Az értelmiségi lehetőségei: vagy a rendszer képmutató kiszolgálója (Kalab-Ea), vagy lázad ellene (Diggin).

Kalab-Ea, vagyis Ea Kutyája Gilgames kedvelt énekese. Az uralkodó előtt hízelgő és rajongó, míg a háta mögött tiltott üzleteket folytat és az összeesküvőkkel paktál. Miután a király kihirdette a Bika korszakát, egy Gilgamest dicsőítő költeményt ad elő, cimbalmán kísérve. Még Gilgames is kényelmetlenül érzi magát az egyoldalú dicséret miatt. A műdal szerzője, Kalab-Ea féltékenyen hallgatja a lakosok népdalát, mert túlságosan hasonlít az övére: azt gondolja, valaki ellopta az ötletét. Pedig ő erre a versre tett fel mindent, ezzel a dallal kívánt érvényesülni az új királynál, így akarta megalapozni saját s családja jövőjét. Kalab-Ea életfilozófiája: „érzéseinket, gondolatainkat titkolnunk kell, mert csak így sikerül jólétet biztosítanunk magunknak az életben. Az emberek irtóznak a komor pofáktól, elkerülik a sikertelen embert”.⁶⁹ A karrierista művész mintapéldánya, aki az elismerésért és az anyagi jóléért bárkit megteveszt. Rivalását, Diggint gyanítja annak hátterében, hogy a pateszi nem méltatta kellő figyelemre; biztosan rontó igéket küldött rá. Aztán Kalab-Ea Gilgames házi írnoke lesz, hetente készít újabb dicsőítő éneket, s a vendégsereg előtt sorra előadja. Az első este kudarca nem ismétlődik meg többé.

Diggin, a Kevély börtönbe került, mert sörházakban lázított az elhunyt király ellen (aki részegsége miatt kidobatta a palotából). Gilgames általános amnesztiájának köszönhetően két év után szabadul, s első útja újra a sörházba viszi. Ő Ea Kutyáját okolja, amiért tömlöcben senyvedt. A hibbant vén halással (Elulai) azon elmélkednek, milyen kemény halászt kaptak Gilgames személyében. Valószínűleg ez a beszélgetés inspirálja a lázító versek s rajzok figuráját.

Kalab-Ea neje akkádi származású asszony, egy lányuk és két fiuk van. Bőrrrel és fával kereskednek, visszavágnak hazájukba, Bab-iliba. Az elbeszélő itt előreugrik az időben, elkotyogja, hogy Kalab-Ea aztán tényleg Bab-iliba költözött, s továbbra is kereskedett Urukban megbízottak útján. Fő megbízottja a szintén akkádi Zimtum, a sörház tulajdonosa. Nála ér össze Kalab-Ea és Diggin történetszála.

⁶⁹ *Uo.*, 88.

Ea Kutája kezdettől fogva nem bízik a patesziben, fél tőle, mert olyan ember, akinek eszméi vannak. Ki tudja, meddig illeszkedik Gilgames koncepciójába, s mikor bocsátja el. Diggintől nem fél, elismeri művészi teljesítményét, de népénekesi állását nem veszélyezteti. Amikor a forrongást leverik, s Gilgames és Enkidu együtt uralkodnak a városon, Kalab-Ea titokban elhagyja Urukot. Gilgames azt hiszi, megölték.

Gin-Diggin addig ajánlgatja úrnője figyelmébe férjét, hogy Nurma rábeszéli Gilgamest, fogadja Diggint. A művész meg szeretné tudakolni a jósoktól, melyik nap lenne a legalkalmasabb a pateszi elé járulni. Ehhez pénzre van szüksége, ezért meglátogatja Elmesumot, akinek rajongását éveken át elfogadta, akárcsak ezüstjét, rézlemezeit. A papnő abban reménykedik, nála akar Istárnak áldozni. Amikor rájön jövedele igazi okára, felháborodottan elzavarja.

A pateszi egy terebélyes szikomorfa alatt tartja bírói székét az ősi szokások szerint. Diggin már az első pillanatban szörnyetegnek látja, zöld szeméből háborzongató erő érez feléje áradni. A szukkal felolvassa kérelmét: tisztséget szeretne, és rágalmozóját száműzetni. Ám bátorsága elszáll, nem meri vádolni Kalab-Eát; hirtelen a sumér nyelvtanítás dolgaira fordítja a szót. Károsnak tartja az egyre több akkádi szót, és szeretné, ha a leányok iskolában tanulnák a helyes sumér nyelvet. Vagyis a nyelv romlása miatt az idegeneket és a nőket hibáztatja. A pateszi kinevezi a tanítói testület nyelvoktatási felügyelőjévé. Megkéri, énekelje el Etana égi repülésének történetét, s kísérje citeráján. Diggin azonban megdermed, s vízőzön előtti szörnynek látja: „Ez a rém a vízből mászott elő, hogy Uruk trónusára üljön [...] meg akar semmisíteni Kalab-Ea előtt”.⁷⁰ A művész ijedelve a *Jelenések könyve* vízből kilépő szörnyét asszociálja, ugyanakkor másik feltevése saját hiúságát, kicsinyes és igazságtalan bosszúvágyát leplezi le. Azért képtelen az éneklésre, mert nem őszinte, mert titkolódik a király előtt.

A népszavazás elrendelésekor Diggin gúnyolódva mondja Elulainak, hogy majd őt választják szukkalnak vagy nágirunak. A vénember azonban nem tartja igaz embernek: „A te halálad nehéz lesz, nem olyan, mint az enyém!”⁷¹ Diggin az idegenek és a nők gyűlöletének rabja, rögeszméjévé válik, hogy Gilgames elveszejtí a népet. Ehhez hasonlóan gondolkodik majd Jehuda bar Simon is az ő Mesteréről. Saját kudarca fordítja szembe az uralkodóval, ezt nem tudja megbocsátani. A sörházi összeesküvésnek ő a burkolt szervezője, a háttérből irányítója. Mint két antagonisztikus hatalom képviselőjét látja magát s Gilgamest: „A pateszi számára én vagyok az Alvilág. De a magam számára égi hatalmak küldötte vagyok, s az az

⁷⁰ *Uo.*

⁷¹ *Uo.*, 229.

Uruk, amit a pateszi föl akar építeni, az én számomra az Alvilág.”⁷² A narrátor elárulja Digginről, hogy rejtelmes éjszakai útjai vannak, s hogy neje titokzatos kapcsolatot érez a falakon megjelenő gúnyrajz, az írásjelek és Diggin viselkedése között. Mindez implicit módon jelzi, hogy ő festi össze a falakat.

Az összeesküvők bemutatása a 25. fejezetben olvasható: a sörházban jön össze a király három fő tisztségviselője és Diggin. A narrátor ezúttal a történetírói szerepkör hitelességét kérdőjelezi meg: „A feljegyzések szerint valamennyi zendülés, ellenállás, zavargás, összeség, ami a két folyam államaiban előfordult, egy-egy sörházból indult ki.”⁷³ Diggin azzal vádolja Gilgamest, hogy az Ég ellen tör, csákánnyal, szekercével akar vizet zúdítani a földre: egy újabb, szörnyűbb vízőöntést készít elő. Mivel azt hiszik, Gilgames az Ég ellen lázad, ők láznak fel ellene. Kalab-Ea tud az összeesküvésről, mégsem figyelmezteti a királyt.

Ur-Nungal és Dakkum, Diggin leányának egymásra találása (23. fejezet) a narrátornak alkalmat teremt, hogy a folytonosan ismétlődő szerelmi révületről elmélkedjék. A lét ciklikus szemléletét vallja: ugyanazok a cselekedetek, események térnek vissza s ismétlődnek más-más halandó életében. A fiatalok ugyanazt érzik, mint Nurma és Gilgames kapcsolatuk kezdetén, az aranysziget idilljében: „amilyen alkonyat nem volt sem azelőtt, sem ezután nem lesz még a világon.”⁷⁴ Erőteljes kontraszt van a narrátor külső és felső nézőpontja, valamint az érintettek szerelmi vaksága között. Ur-Nungal hasonló veszteség éri a szerelmes éjszaka során, mint annak idején atyját: Dakkum elveszi féltve őrzött bronztörét. Amikor újra összefutnak (34. fejezet), a leány nem hajlandó visszaadni, ellenben megajándékozza egy fűből készített gyűrűvel. A leány fondorlatos apja úgy intézi, hogy akkor is együtt legyenek, amikor a pateszi és Enkidu birokra kel (37. fejezet). A lázadás után a leány apja életéért könyörög Ur-Nungalnak, aki előtt ekkor világosodik meg: Dakkum Diggin eszköze volt, hogy távol tartsa őt a várostól azon a napon. Nem segít a művész megmentésében, és végérvényesen szakít a lánnal. Bár Elmesum elárulja a pateszinek mindazt, amit Diggin ellene tett, hogyan lázított és mocskolódott, s végül halálbüntetést kér rá, Gilgames mégsem végezteti ki, csupán a Borzalom Házába vetteti.

7. Gilgames hadjárata és bolyongása

⁷² *Uo.*, 183-184.

⁷³ *Uo.*, 206.

⁷⁴ *Uo.*, 198.

Enkidu megátkozza Istár papnőit, amiért elszakították otthonától. Többé nem vesz részt az áldozati szertartásokon, nem akar lándzsát döfni egy bika oldalába sem. Nem találja a helyét, nem tud beilleszkedni új környezetébe, furcsa, nevetnivaló idegennek érzi magát. Valaha ő is beletartozott egy emberi közösségbe, ahol csak a rokonsági fokkal különböztették meg magukat egymástól. Békén éltek, amíg Humban fiai üldözni nem kezdték őket. Ezért rábeszéli Gilgamest, támadják meg Ním-kit, pusztítsák el istenét, Humbant, a cédruserdők őrzőjét. Enkidu elmeséli álmát: egy nagy hegyen állt barátjával, egyszer csak a hegy összeomlott alattuk, s lefelé zuhantak. A pateszi ezt nem tekinti fenyegető előjelnek.

A narrátor tudós jártassággal vezeti olvasóit Ním-ki földjén, megtudjuk, hogy a Szentírásban Elam néven szerepel (42. fejezet). Enkidu nagyszerű útitárs: „Egy lepke gyöngédsége párosult benne egy bika vadságával.”⁷⁵ Eléri a Tigris folyót, és átkelnek Lagasba, ahol előkelő fogadtatásban részesülnek. Később Enkidu szülőföldjére érkeznek. Enkidu találkozik az „Atyával”, ő még megérti, de az Atya őt már nem. A megrendítő esemény után Enkidunak újra eszébe jut rémálma, s le akarja beszélni Gilgamest a Humban népe elleni harcról. Gilgames azonban megrohanja a hegyet, összetörik Humban szobrát – „Embernél jóval nagyobb alakja méltóságosan nézett rájuk, arca nyugodt volt, jobbájában olyasféle szigonyt tartott, mint az uruki Iskúr, vagy az akkádi Rammán, a vihar istene”⁷⁶ –, és levetik a szakadékba. Az emberekkel folytatott csata háttérbe szorul istenük detronizációja mellett.

A hegyekben Gilgames Bilalával találkozik, egy szőke hajú nővel, akinek szeme színét nem lehet megállapítani. A nő tudja róla, hogy kétharmad részben isten, egyharmad részben ember, régóta reá várt. Együtt töltik az éjszakát. Bilala egyesíti magában a kétféle nőiséget: „Kemény volt a szája, mint a szűzé, de olvadó és forró, mint egy asszonyé.”⁷⁷ Ezért a szerelemért Gilgames mindent eldobna, ami eddigi életében fontos volt. Ennek a fényében nem számít Uruk, az építkezés, a közeleti tennivalók, az uralkodás, de a barátság és a család sem. Gilgames ezt is mítoszként éli meg, szerelmese nem olyan, mint Istár, hanem maga Istár. Megtalálta végre azt, amit egész életében keresett. Hét napon és hét éjen át tart szerelmi révületük. Bilala a sokarcú istennő jegyeivel ruházza fel magát: „Nem is ismersz még egészen, most tudnék a feleséged lenni, az anyád, a leányod, a szeretőd, érzem... Ó, gyere, gyere, édes szerelmem, fiacskám, testvérem, uram...”⁷⁸ De Gilgames lemond róla: „tartsd meg magadnak a szívedet, hiszen úgysem adhatod nekem.”⁷⁹ Ugyanakkor az is megfordul

⁷⁵ Uo., 358.

⁷⁶ Uo., 373.

⁷⁷ Uo., 378.

⁷⁸ Uo., 383.

⁷⁹ Uo., 384.

fejében, hogy „nem istennő ez itt, csupán egy szerelmes földi gyermek!”⁸⁰ Józan eszére hallgat, kötöttségeit választja, hiszen uralkodó, férj, apa és barát.

Gilgames diadalmasan tér vissza Urukba, ahol győzelmi énekkel fogadják: „*Sohasem volt ilyen háború! Istent öltek Uruk hősei...*”⁸¹ De hiába veszik körül szerettei, lelke folyton a hegyek közt jár – Bilalánál. Enkidut a közössége elvesztése miatt érzett fájdalom halálos betegségbe dönti: „elátkozott engem Humban.”⁸² Gilgames barátja halála után úgy érzi, végképp társtalanságra van ítélve. Rituális gyásza, akárcsak korábban násza, hét nap és hét éjszaka tart.

A család szétszóródása a 47. fejezetben következik be. Gilgames vigasztalhatatlanul gyászolja Enkidut, Ur-Nungal eltávozik Lagasba. Megtudjuk, hogy Elmesum a folyóba vetette magát, Dakkum pedig hozzámert az építómester A-zidához, és Lagasban élnek. Nurma és Gilgames nem ért szót egymással, idegennek érzik a másikat. A férfi megidézi halott barátja szellemét az Alvilágból. Enkidu felfogása a vulgarizált epikureus etikára emlékeztet: „Legyen mindig tömve a hasad, éjjel-nappal töltekezz, igyál, rendezz minden napra ünnepet [...] a törvény ez és semmi más!”⁸³

Gilgames azért kel útra, hogy bizonyosságot szerezzen: az élet több annál, mint amit Enkidu üzent. Mintha kettős életet élne: külsőleg dicsőséges uralkodó, ám király-voltával hadakozik ember-volta. A meg hasonlítás határára ér.⁸⁴ Nem bírja tovább szűk életterét, kirohan a palotából, s ezzel elhagyja régi életét.

Gilgames másvilági bolyongása, mely nyugatra, a Világ Gátjaihoz vezet, az utolsó fejezetben olvasható. A mesék tájain jár, az üveghegyek között: „égig érő sziklaormuk kék fényben játszik, csillogók és simák a hegyek, ridegek, mint az üveg.”⁸⁵ Itt nyugszik le Udu, a sziklák közt veszedelmes skorpió-emberek laknak; aranyfák, ezüsfák és rézfák közt halad el, míg végre eléri a Világóceánt. Találkozik Szur-Szunabuval, a vízőzön bárkájának kormányosával, aki először nem ismeri meg, annyira megöregedett. Készségesen átviszi a halál óceánján. A túlsó parton sugárzó fényben fürdő Utnapistim és Szabutum sem ismeri fel rögtön. Nevelőatyja a beavatás hetedik házának titkára okítja: „Káprázat a valóság, csak a mulandóság örökkévaló. Az újszülött halottak nyomába lép, halál az élet s az élet: halál.”⁸⁶ Ez az örök visszatérés mítoszához hasonló létszemlélet. Gilgames az ő halhatatlanságukat

⁸⁰ Uo., 386.

⁸¹ Uo., 391.

⁸² Uo., 393.

⁸³ Uo., 404.

⁸⁴ SZALAI ÉVA, *Új ég, új föld: Kodolányi mitikus témájú ókori tárgyú regényének keletkezéstörténete*, i. h.

⁸⁵ KODOLÁNYI JÁNOS, *Új ég, új föld: A Vízőzön második része*, i. m., 409.

⁸⁶ Uo., 418.

firtatja, mire Utnapistim így felel: „Mert én, fiam s ez az asszony is, már éltünkben meghaltunk [...] A halhatatlanság ára, Gilgames, az élet. Így, vagy úgy, meg kell halnod, hogy örökre élj.”⁸⁷ Arra biztatja Gist, keresse meg a tenger mélyén a parányi kék virágot, és akkor örökké élni fog.

Szur-Szunaburól kiderül, hogy visszavágyik a földre, ezért egy-két aión (azaz világev) múlva vissza is fog térni. A beavatottak közül sem mindenki marad a mozdulatlan örökkévalóságban, szabadon eldönthetik, választanak-e új életet, vagy sem. Gilgames és a kormányos alászállnak a tenger fenekére. Ez a múltba való alámerülés, Gilgames megleti örökké élő és soha nem változó emlékképeit, egykori élethelyzeteit. Három létállapotával szembesül, mindháromban boldog volt. Először Aztlán kikötőjében jár, találkozik ifjúkori énjével s a fiatal Nurmával. Aztán Szurippakban látja viszont az ifjú párt, amint Apszu és Tiámat viadalát olvassák. Az aranysziget látását visszautasítja, ennek a létnek az illúziója már összetört benne, nem bírna vele szembesülni.

Erechben kisfiú önmagával találkozik, beszédbe elegyednek, s kiderül, a fiúcska kertjében van egy kék virág. Gyermeki énje odaajándékozza a vágyott kincset. A kék virág a romantika kora óta nemcsak az örök élet, a halhatatlanság szimbóluma, hanem a boldogságé is. Az ősz férfi végre megtalálta az ártatlanságot, amikor még öntudatlanul volt boldog. Ez az állapot az aranykor idilljét juttatja eszünkbe.

Bár megtalálta az édenkert bizonyosságát, csak ideig-óráig lehet az övé. Míg egy ciszternában fürdik, egy kicsiny kígyó elveszi tőle kék virágát. A kígyó az asztrológiai értelmezés szerint a Skorpió állata, amely a Bika csillagképpel szemben áll az égbolton. A kígyó számos mítosz szereplője, a bölcsesség birtokosa, a gyógyfüvek ismerője, és az örök fiatalság szimbóluma (folyamatos vedlései révén). A bibliai édenkert kígyóját ezúttal ne vonjuk be az asszociációk körébe.

Vajon Gilgames sorsa annak példázata, hogy az ember egész földi pályája eleve reménytelen tettek és vállalkozások láncolata? A kérdésnek nincs megnyugtató megoldása. Gilgames visszatér Urukba, ahol Nurma várja, és még sokáig uralkodik. Az elbeszélő sem ad végső választ: „A hétemeletes torony, aminek csak hegymagasságú szeméthalma meredez ma az arab pusztán, arra vall, végül is föllépkedett a Szent Kúp, a meneteles cikkurat hetedik emeletére, Anu kocka alakú házába [...] Vagy haláláig kereste a kék virágot, amelynek kibomló szirmai lángolon betöltik a világmindenséget, mint később Mózes csipkebokrának tüze?”⁸⁸

⁸⁷ Uo.

⁸⁸ Uo., 432.

„Mert mihelyt kimondod a nevét, már nem az igazi Isten! Mihelyt házat építesz neki, nem ő... Csak más nevet, más templomot, más alakot kapsz, de nem őt. Mert ő megnevezhetetlen. Kimondhatatlan. Megfoghatatlan. Ábrázolhatatlan. Elgondolhatatlan.”

[KODOLÁNYI János, *Az égő csipkebokor I-II.*, Bp., Magvető, 1983 ⁵ 181. (II.)]

VII. A mitikus történet heroikus-tragikus megközelítése: *Az égő csipkebokor*

1. A struktúra és az elbeszélő, Jochanán ben Geula rabbi

Bár *Az égő csipkebokor* az *Én vagyok* után íródott, elemzésünkben mégis a Jesuah és Jehuda kapcsolatáról szóló regény előtt foglalkozunk vele. A döntést két szempont indokolja. Egyrészt az asztrológiai világkorszakok sorrendje: *Az égő csipkebokor* a Kos „világhónapjában” (kb. kétezer évnvi periódus) játszódik, az *Én vagyok* a rákövetkező Halak korszakában. Másrészt a két regényben megmutatkozó mítoszi világkép eltérő minősége és hangneme. *Az égő csipkebokor* főhőse, Mósze életszemlélete alapvetően tragikus: az Egyetlen, a meg nem nyilvánuló Isten felé törekszik, közben súlyos vétkeket ejt, és teljesíthetetlen elvárásokat támaszt környezetével szemben; jelleme magában hordozza szükségserű bukását. Ugyanakkor magasztos szándékaira – választott népének Isten és ember ősi harmóniáját tanítja –, nemes tetteire – egy elnyomott népet kimenekít a zsarnokságból – elismeréssel tekintünk, céltudatos kitartása és hatalmas erőfeszítései tiszteletet ébresztenek. Az *Én vagyok* hangnemét alapvetően meghatározza, hogy a narráció két szólamot ötvöz. A történeten kívüli elbeszélő Jesuah ábrázolásában a tárgyilagos leírást pátosszal társítja, ezáltal a magas mimetikus mód és a mítosz szférájába emeli, míg Jehuda alakját annak ironikus megjelenítésével az alacsony mimetikus módba helyezi. A másik szólam Jehuda nézőpontja, az ő szemszögéből Jesuah egyre inkább démonizálódik, a mítosz visszajaként, ironikus módon látja. A történet egyedi atmoszféráját e kettő, egymásnak ellentmondó ábrázolásmód feszültsége adja. Jehuda számára a mennyek országának közelségét hirdető Jesuah a zsidó nép és vallás jövőjét veszélyeztető Álmessiássá válik. Saját szempontjából következetesen jár el, amikor eljut az árulásig, hiszen ezzel megmenti a többieket. Későn döbben rá, mennyire rosszul ítélte meg Jesuajt, s ezzel mekkora szörnyőséget követett el.

Az égő csipkebokor esetében a két világkorszak közötti átmenet az apokaliptikus és a démonikus képvilág elemeiben egyaránt megragadható. Mósze a letűnt korszak, a Bika jelképeit sötét erőként kezeli, míg az új „világhónap” attribútumait, szimbólumait Isten megnyilvánulásaiként állítja környezete elé.

A regény epikus szövegében különleges lírai betét Szetamon hercegnő verse, amit közvetlenül Mósze születése előtt vet papírra. Hangneme emelkedett, ódai, hiszen sorsdöntő óráról, élet vagy halál esélyéről, a születés misztériumáról szól. A költemény a történet egyik fő motívumává válik, Mósze életének fordulópontjain egy-egy fontos szereplő kezébe kerül.

A regényírói koncepció Mósze történetét a Krisztus előtti 16. századba helyezi, Eknaton és Szekaré kortársává teszi. A történészek álláspontja szerint az exodus egy évszázaddal később, II. Ramszesz, vagy Merneptah uralkodásának idején történt. Freud Mózes-tanulmányából két mozzanatot vesz át: Mósze származását és születését, valamint halálának módját. Az elbeszélő a Harmadik könyv kezdetén konkrét forrásait is megnevezi: Josephus Flavius, római zsidó író *Contra Apionem* című művét, és Menthot vagy Manethón, óegyiptomi főpap történetírói munkájának töredékét. Flaviustól két bekezdést szó szerint idéz, melyben egy Osarsyphos nevű pap a kőbányában dolgozó elnyomottak vezetője, s a Mósze nevet is viseli. Két alkalommal Dacqué gondolataira is hivatkozik, aki szerint a jahvizmus egyistenhívő pogányság. Annyiban igazat ad neki, hogy a Mószt követő próféták még sokáig nem tudták Já és más bálványok monoteista pogányságából kiemelni a népet.

A regény szerkezete három részre és százegy alfejezetre tagolódik. Az első két könyv 33-33 fejezetből épül fel, a harmadik könyv 35-ből áll. A hármas szám struktúraszervező szerepe tehát egyértelmű. Egyenlenségek, felemás megoldások főképp az Első könyvben akadnak. Mósze és Eknaton párhuzamosan elbeszéli sorsa, kettejük barátsága élesen különválik a romlott, buja, praktikákban elmerülő udvari élet háttérétől. Ez utóbbi ábrázolásában sok szatirikus elem fedezhető fel. A történet előrehaladása szempontjából a Mósze Nefertiti általi megkísértését leíró fejezet fölösleges kitérő. A Második könyv világa jóval kiegyensúlyozottabb. Mósze férfikorának – hadvezéri és közéleti tevékenységének, emberölésének és szökésének, Midiánban töltött éveinek – ábrázolása egy átfogó társadalmi tablóba ágyazódik. A *Maror meg Selomith* egy novellisztikus betét, amely a zsidók elnyomtatását érzékelteteti, funkciója, hogy Mósze gyilkossá válásának kellő motivációt adjon. Mósze sorsában döntő fordulatot hoz az emberölés, innentől kezdve életét az általa választott társadalmi, családi szerepek alapján jól elkülöníthető periódusokra lehet osztani. A Harmadik könyvben Mósze heroikus célratöréssel, megszállottként valósítja meg a művet, amelyre elhivatott. Bizalmasa, Jósuah és fegyveresei többször könyörtelenül leverik, elpusztítják a bálványimádás résztvevőit, az elégedetlenkedőket, füstgázba fojtják a Korach, Dathan, Abiram vezette lázadás vezetőit.

A regény egyszerre monumentális társadalmi, történelmi és létbölcseleti tabló, ugyanakkor egyetlen ember, Mósze élettörténete, fiktív életrajz. A főhős 120 évet él, a regény

ennek a több mint egy évszázadnak a társadalmi és politikai történéseit is tartalmazza. Abból a szempontból történetfilozófiai regény, hogy az egyiptomi birodalom válsága, illetve a zsidó nép elnyomása és szabadságharca kapcsán általános mechanizmusokat mutat be.

Weber József a regényről írott tanulmányában kifejezetten asztrológiai aspektusból közelíti meg Mósze alakját. Elemzésének elméleti háttere: a nagy napév egyetlen hónapja, a Kos-korszak ábrázolása mellett egy másik asztrológiai jelenséget is nyomon követ, a lélek egyéni öntudati fejlődésének útját, amely a Nap éves útjának egyes állomásait követi. Ennek alapján a regény három könyvét nyolc szakaszra bontja, mindegyik szakasz kezdetét Mósze helyének térbeli változása is jelzi. „Mósze lelke az életből fölemelkedik a létbe. Mósze története tehát kozmikus hatások által befolyásolt fejlődéstörténet. *Az égő csipkebokor* asztrális fejlődésregény.”¹ Tehát Weber József Mósze földi pályáját az állatövi jegyek kardinális jellegzetességeivel állítja párhuzamba. A mi megközelítésünk életének főbb állomásait a Mósze által felvett különböző szerepek alapján mutatja be, egy sajátos egzisztencialista olvasat tanulságait is felhasználva. Mósze élete során folyton más-más tulajdonságai, törekvései kerülnek előtérbe, ezek fontossága időről időre változik. Aszerint választ más-más szerepet (családi, vallási, baráti, társadalmi) magának, hogy a létezés mely területe kerül középpontba nála. A belső mag azonban mindvégig állandó marad.

Mósze történetét az öreg Jochanán ben Geula rabbi egyik tanítványának meséli el, egy virágozó olajfa alatt ülve; a hallgató végig szorgalmasan jegyzetel – derül ki a *Búcsúszó* soraiból. Az *Előszó*ban a tisztálkodás, a kéz megmosása a lélek megtisztulásának analógiájaként szerepel: felkészülés a szakrális történet méltó elmondására, illetve befogadására. A rabbi a történeti krónikás szerepébe helyezkedik az első fejezetekben (1-11.): bemutatja a törzseket, nemzetségeket, beszél a trónviszályokról, amelyek az Egyiptom fölötti uralomért folytak. Ábrahámot egy törzs jelképének tartja, tagjai a Holdtól származtatták magukat; az égitest sokféle neve közt a *Vízözön*ből ismerős Nannart is említi. A transzcendenciával való kapcsolat fő problémája az, hogy az emberek elvesztették az egyetlen Isten tudatát, helyette valamelyik tükröződését imádják. Általános a lopás, csalás, hazugság és gyilkosság, „az ember fokról fokra süllyed az anyagi világba, s vele együtt süllyed maga a világ.”² A hivatalos egyházi szertartásrend szimbolikus tartalma elhomályosult, ellenben a külsőségek szerepe végtelenségig fokozódott. A rabbi szerint szent feladat továbbadni Isten valódi ismeretét, és visszatérni Gan Édenbe, az Istennel való egységbe. A dolgok kauzalitását valja, minden tett maga után vonja a következményét: „a népek sorsát őseik szabják meg,

¹ WEBER JÓZSEF, *Az örök ember: Kodolányi János: Az égő csipkebokor*, Somogy, 1994. 4. sz. 270-280.

² KODOLÁNYI JÁNOS, *Az égő csipkebokor I-II.*, Bp., Magvető, 1983 ² 12. (1.)

ahogy mi is megszabjuk a jövődő népét.”³ Részletesen ismerteti a különböző népek hitvilágát, az általuk imádotst iseneket, megadja jelentésüket az univerzális hagyomány szerinti értelemben.

A rabbi a beavatás hét kulcsáról is szól, melyek közt legnagyobb a kereszt alakú, az Égi Ember jelképe, „aki az anyag, a tér-idő keresztjére feszítette magát, mikor elszakadt Istentől.”⁴ Ilyen, az ősi egységre utaló szimbólum az Aton-papok füles keresztje. A kereszt a következő világekorszak mítoszának szintén meghatározó jelképe. Röviden megemlíti József, azaz József történetét. Magyarázata szerint Jákób fiainak nevei egy-egy népet jelölnek, mesél szokásaikról, isteneikről, szent tárgyaikról. Az Ohel Moed, a szent láda kocka alakú, a látható világ tökéletes jelképe, amelyből a gömb, a teljesség másik alapvető szimbóluma is kimetszhető.

Szerényen elhárítja magától mind a fikciós, mind a krónikás történetmondó szerepkörét: „Nem vagyok regényíró, még kevésbé kultúrtörténész, egyszerű rabbi vagyok csak, Rabbi Jochánán ben Geula.”⁵ Az elbeszélő tehát nem mindentudó, értesülései akár tévesek is lehetnek, nem tudhatjuk, hogy minden bizonyosan szavai szerint történt. Ugyanakkor lenyűgöző tudásról és jártasságról tesz tanúbizonyságot, ismereteit és szemléletmódját igyekszik átadni, átörökíteni. Az epikus elbeszélésbe lépten-nyomon reflexiókat szúr, amelyek minden korban időszerű témákat vesznek górcső alá. Vallás és misztika relációjáról elmélkedik Mósze és Eknaton közelgő születése előtt: „Lehet-e vallási tartalma egy kornak, amelyből hiányzik az izzó misztikus élmény? Lehet-e ezt az élményt mégoly okos ’elgondolásokkal’ pótolni?”⁶ A befogadó óhatatlanul saját korára is vonatkoztatja a kérdést. Úgy tűnik, a korábbi kultúrákban sem volt ismeretlen a „minden Egész eltörött” (Ady: *Kocsi-út az éjszakában* – 1910) érzése, a céltalanság, kiürülés, nihilizmus kísértése nem csupán a modern kor emberének „kiváltsága”.

A *Vízözön* főistene, Anu az Aton-papok szentélyének elnevezésében bukkan fel újra. Ez nemcsak a regények közti folytonosságot biztosítja, hanem az egyetlen Isten képzetének kontinuitását is. A beavatottak füles keresztje Jézus követői, a keresztények ismertetőjelének előképévé válik. A narrátortól megtudjuk, hogy ekkor még a tudomány és a vallás nem különült el egymástól. Az egységes transzcendens világkép *Az égő csipkebokorban* fogalmazódik meg legtisztábban. A választott elbeszélői pozíció, Jochánán ben Geula rabbi, a művelt és bölcs tanító személye is e világkép bemutatását szolgálja. Az ő szájából hangzanak

³ *Uo.*, 26. (I.)

⁴ *Uo.*, 28. (I.)

⁵ *Uo.*, 243. (I.)

⁶ *Uo.*, 109. (I.)

el a mitikus paradigmát bemutató kijelentések. Mint egy exegeta, elbeszélésébe lépten-nyomon a fennmaradt forrásokat, tradíciókat magyarázó részeket illeszt.

Az elbeszélő Mósze testen kívüli öntudatra ébredésének jobb megértése végett a próféták, a misztikusok műveit ajánlja: „olvasd újra Hénochot, Jezsajást, Ezékielt, Dánielt, János apostolt, olvasd álmélkodva a gnosztikusok nagyjait, a szférák és teremítő aiónok ismerőit, s akkor némi sejtelked lesz arról, amit Mósze látott.”⁷ Itt mintha nem is rabbi lenne, hanem a gnózis tanait ismerő bölcs.

A narrátor többször társítja a belső nézőpontot és a harmadik személyű beszédhelyzetet, ún. átképzéletes előadásmódot alkalmaz. *A szolgaság útján* (Második könyv 7. fejezet) című szakaszban a góseni héberekkal kegyetlenkedők szerepébe helyezkedik. „Térdig hajoltál? Hajolj földig. Földig hajoltál? Csússz a porban. Mássz hason. Nem vagy méltó másra...”⁸ Aztán metsző iróniával folytatja: „Egy szolgaságba taszított népet elnyomni, kínozni, megalázni mindenkinek kötelessége. Ha akarna, sem tehetne mást, elgáncsolná a közvélemény.”⁹ Bemutatja a diktatúra mámorító érzését. „Van-e részegítőbb ital a hatalomnál? Az állattal azt teheted, amit akarsz. Már ez is csodálatos érzés. De mennyivel csodálatosabb, ha az emberrel teheded?! [...] Istenét is megtagadtathatod vele, ha akarod!”¹⁰ Később Mósze kormányzói éveinek elbeszélése során használja a szabad függő beszédet (Második könyv 12. fejezet, *Az alkirály*): belehelyezkedik a kormányzó tudatába, szólama összeolvad a hős belső monológjával.

Az Ugariti csillagok (Második könyv 21.) című epizód újabb apropó a narrátornak saját világképe népszerűsítésére. Mósze meglátogatja Aleyan Baál főpapját, aki évek óta egy nagy művön dolgozik, istenek és istennők tetteit foglalja versbe. Ebben Él, a Hold-isten két leányával hálván nemzi Sahart meg Sálemet. Sahar a gonosz, harcias, véres hajnali, Sálem a szelíd, odaadó, alázatos alkonyati csillagisten. Mósze úgy véli, „a két csillagisten valójában egy, csak a tulajdonságaik miatt válnak kettővé.”¹¹ Magyarázata magas fokú beavatottságának jele, tudásával kivívja a főpap tiszteletét. Az elbeszélő pedig a történetíró tárgyilagosságával fűzi hozzá: „A teremítő dialektika ugariti csillagmítosza ékírásos foinik szövegében máig fennmaradt.”¹²

Az elbeszélő az ünnep mibenlétét fejtegeti a Mósze házasságkötéséről szóló fejezet (Második könyv 27.) bevezetésében, egy hatalmas allegóriában a felkelő és lenyugvó Nap

⁷ *Uo.*, 444. (I.)

⁸ *Uo.*, 558. (I.)

⁹ *Uo.*

¹⁰ *Uo.*, 559. (I.)

¹¹ *Uo.*, 63. (II.)

¹² *Uo.*, 64. (II.)

fényéhez hasonlítja: „Amikor az anyagi világ sűrű szövevénye megnyílik, s átragyog rajta a másvilág fénye, mint felhők közül a Nap.”¹³ Az ünnepnek szakrális jelleget tulajdonít, megidéli a Krisztus föltámadását ünneplő híveket is. Felmerül a kérdés, vajon rabbi-e egyáltalán. Lehet, hogy inkább az egyetemes szeretetvallás modern apostola.

A *Számok értelme* című fejezet esszéisztikus betét, az elbeszélő Mósze szerepét, tevékenységét az ősi, nemzedékről nemzedékre szálló ezoterikus tudás alapján értelmezi. A Mósze név etimológiáját fejtegeti: egyiptomi jelentése „fiú”, héberül „vízből kihúzó”. A mitikus létszemlélet szerint Mósze már sokszor létezett, máskor is vezette népét. A mitikus gondolkodás a létezés különböző szintjein analógiákat lát, a terek és idősíkok átjárhatók, egymásba transzponálhatók. Mósze a mitikus ismétlődés folyamatának része, tudatában van időtlen lényegének. Már nem a mitikus, hanem a mágikus kor gyermeke, egy fokozattal alacsonyabban él: nagyobb erőfeszítést kell tennie, hogy kapcsolatba léphessen a transzcendenciával, mint Utnapistimnek. A narrátor az egyiptomi bölcs, Imhotep mondasában a „minden létező egy” tanítását látja: „*Az Isten: világosság, a világosság: isten, az ember: világosság, minden: világosság!*”¹⁴ Mósze ennek valóra váltója.

E történet elbeszélője is úgy tartja, a nők nem alkalmasak az ezoterikus tudás megtapasztalására. „Azt se hidd, fiam, hogy nők valaha is részesülhetnek igazi beavatásban. Ezt csak érzélgős nőírók képzelik, akiknek szépелgő lelkében tudatlanság sűrű sötéte honol. A nő másféle szervezete, másféle lelki alkata mindig alkalmatlan volt és marad a megpróbáltatások elviselésére, amiken a beavatottnak át kell esnie. Már a havonként bekövetkező tisztulás is lehetetlenné teszi beavatásukat.”¹⁵ Konceptiójában a női nem igazi hivatása az anyává válás, a családi fészek biztosítása. A nő előtt a magasabb tudományok rejtve maradnak, számára a hit és a transzcendencia megélése egyetlen módon lehetséges: mint Amor Dei, misztikus szerelmi eggyé válás az Egyetlennel. Szerinte a nők nem képesek a szexustól mentes tudatos révületre. A nő érzelmi beállítottságát elítéli, de a racionális asszonyokat is lenézi. A mai befogadási horizont, még inkább a feminista irodalomkritika felől közelítve ez a passzus akár férfisovinisztának is vélhető. Közvetlenül e narrátori megnyilatkozás előtt olvashatjuk, hogy Eszit, görög nevén Ízisz az Ősnap jelképe – női princípium: „Miután a Nap szült mindent, nem lehet férfiúi erő, hanem csak női.”¹⁶ A nemek közti egyenlőtlenség tézise mellé állítunk egy ettől eltérő, alternatív tradíciót, a görög filozófia androgün mítoszáét. Az ősi egység idején a férfi és a nő nem különült el, hanem a két

¹³ *Uo.*, 123. (II.)

¹⁴ *Uo.*, 389. (II.)

¹⁵ *Uo.*, 411. (I.)

¹⁶ *Uo.*, 409. (I.)

nem tulajdonságait egyesítő androgün emberek éltek. A harmónia megbomlásával ez az állapot véget ért. A férfi és a nő ezért törekszik megtalálni másik felét, és vele egy egészet alkotni.

2. Enciklopédikus jelleg: az egyiptomi és a héber társadalom keresztmetszete

A narrátor részletesen beszámol Egyiptom, az Alsó- és Felső-Bírodalom életéről, bemutatja a dinasztiákat, az előkelőket és az egyszerű népet, mesél a hikszoszok ellen folytatott harcokról, a héberek fokozatos szolgásgba vetéséről. Történettudósi alapossággal ismerteti a társadalmi folyamatokat, kiegészítve ember és transzcendencia viszonyának változásaival. Az egyes népek „lelki” történetét is megírja: kik voltak isteneik, hogyan viszonyultak a szerinte ősi, eredeti egyistenhöz. Az egyiptomiak körében az egyetlen Istenhez tartozás tudata istenek százainak imádásává forgácsolódott. Az Ámun-papság ugyan felvette az új kor jelvényét, a kosszarvat, de vagyonuk gyarapításán, hatalmuk megszilárdításán fáradoznak, erős befolyást nyernek az államvezetésben. A hetedfokú beavatottságot jelző keresztet a király a próbák kiállása nélkül viselheti – még nagyobb hatalomért cserébe. Így csökken a fáraó tekintélye, nemcsak előttük, de az alattvalók szemében is. A fáraók gyengék, tudatlanok, nem képesek a népet helyes útra vezetni, mert elvesztették az Istentől származás ősi biztonságát. Eknaton, az egyetlen királyt, aki ki akar törni a régi rend kiüresedett formáiból, titokban Gyűlöletes Álmodozónak nevezik.

Megismerjük a héberek sanyargatásának változatos módjait. III. Amenhotep uralkodása alatt még az állam gondoskodott az anyagról, amiből téglát kellett vetniük, akárcsak élelmezésükről. Ám a kormányzó, a felügyelők és a tisztségviselők a munkaszervezés minden szintjén saját építkezéseikhez használják fel a fáraó nyersanyagait, az agyagtéglákat. A munkások kötelesek maguk gondoskodni a polvárról és saját élelmükről. Az elnyomott nép abban reménykedik, hogy a gyenge, epilepsziás IV. Amenhotep (Eknaton) halála után „Móse lép a trónra teljes dicsőségben, mint hajdan József, a héberből lett 'fáraó'. [...] Móse lesz a Második József!”¹⁷ Az archaikus tudat az új szabadítót a meglévő archetípushoz hasonlítja. Már senki sem nevezi hercegnő anyját, Szetamont „börpöklos”-nak, pedig amikor a gyermekkel várandósan Gósenbe érkezett, így csúfolták leányanyaságát. Ugyanakkor az egyiptomiak is „börpöklos” vagy „nyomorék” gúnynévvel illetik a hébereket, s a többi idegent sem kedvelik.

¹⁷ *Uo.*, 311. (I.)

A bányavidékek elnyomottai rajongó lelkesedéssel fogadják Mósztét, úgy köszöntik, mint a Messiást: „Áldott, aki az Úr nevében jött!”¹⁸ A szegény, éhező nép áldozatkészen követi a Szabadítót. A pusztai népeknek vándorlásaik során a tüzet magukkal kell vinni, gondozása a családanyák feladata. Ha kialszik, a közös tűzről kell parazsat kérni, ami istenük oltárának tüze, vagyis Szent Tűz. Mósze egyetlen közös tüzet hagy meg, a többi oltár tüzét kioltják. A tűz őrzését a lévítákra bízta. Ezzel a rendelkezéssel az egyetlen Isten képzetét nyilvánítja ki. A *Bibliában* szereplő felhő- és tűzoszlop racionális magyarázatot kap: a közös tűz nappal füstoszlopnak látszik, éjjel világosságot áraszt.

Mósze megújítja a transzcendenciához fűződő viszonyt, a nép és Isten közvetlen kapcsolatát hirdeti a királyok és istenek közvetlen kapcsolata helyett. Az emberi világ bolyhoz hasonlítása – akárcsak a *Vízözön* és az *Új ég, új föld* esetében – visszatérő motívum. Az elbeszélő a közös áldozatra készülő nép sürgés-forgását ezúttal nem a hangyák, hanem a méhek viselkedésével állítja párhuzamba. „A tábor zümmögése most csakugyan olyan volt, mint egy óriási szorgos kaptáré, melynek lakói sejtől sejtre járva töltögetik a mézet, gyűrik a virágport, építik világukat Isten szellemének mindent átható melegében.”¹⁹ A kaptár-hasonlat nem negatív, hanem pozitív jelentéssel bír: az Isten eléréséért, az ő dicsőségére tevékenykedő emberi világot jelképezi.

Az elbeszélő a főhős történetéhez lazán kapcsolódó epizódokban különböző társadalmi, etnikai csoportokat mutat be, egy-egy jellegzetes típust villant fel: az egyiptomi udvari embereket, a háttérből irányító Tiyt és Eyét; a pénzéhes, hatalomvágyó Korachot és családját – legfőbb jellegzetességük az óriási, mindent elnyelő száj; a megalázott és bosszúszomjas Dathant, a megszeplősített Selomith férjét.

A hajdan oly lelkes nép hosszú évtizedek vándorlásai után egyre kiábrándultabb, már nem hajlandó elismerni Mósze hatalmát. Az egyiptomi királynál is rosszabbnak, zsarnoknak, hazug gonosztevőnek nevezik. Az egykori Szabadítóból gyűlölt despota lett. Mósze lelkében az egyetlen Istenhez való hűség mellett nincs helye irgalomnak, nem kegyelmez senkinek, aki megszegi a törvényt, az Úr parancsait vasakarattal, tűzön-vízen keresztül véghez viszi. Elhivatása egyszerre teszi áldottá s átkozottá. Bukása szükségszerű, mert elszakad az egyszerű emberek hétköznapi elvárásaitól, túlzott követelményeket támaszt a többiekkel szemben. Hiszen nem várhat mindenkitől akkora kitartást és hűséget, mint amilyenre ő képes.

¹⁸ *Uo.*, 278. (II.)

¹⁹ *Uo.*, 454. (II.)

3. Egy történetsszerző motívum: a vajúdó anya verse

Mósze világra jöttét az Első könyv 16. fejezetében olvashatjuk, melynek címe: „*Terád gondolok, szerelmem*”. Így kezdődik a szülni készülő Szetamon hercegnő verse. A lírai betétet titokzatosság és ambivalencia hatja át, ellentéteket foglal egybe: kint és örömet, távolt és közelt, fogant és szülést, születést és halált. A nagy kezdőbetűvel írt Fiú szó az eljövendő Jézusra is utal. Szetamon szülése egy istenfiú születésével válik egyenértékűvé, korábbi mítoszokat él meg gyermeke által. A költemény visszatérő motívumként felbukkan a főhős életének fordulópontjain. A papirusz kalandos úton más-más szereplőhöz kerül, mindenki misztikus jelentőséget tulajdonít neki.

Szetamon ügyel rá, hogy gyermeke abban a percben szülessen, amikor a Nap felbukkan a látóhatáron. A bába, egy öreg héber asszony ellopja a verset, hogy megmutassa a főpapnak. A csillagállások alapján úgy véli, a gyermeknek rendkívüli sorsa lesz, és anyja „kiválasztott Asszony az asszonyok között.”²⁰ Íme a hasonlóság Jézus és Mózes anyja között.

A bábaasszony Amramnak, Mósze nevelőapjának adja a verset, de semmit sem árul el eredetéről (Első könyv 26. fejezet). A férfi nem tudja eldönteni, hogy istenekről szóló misztikus költemény, vagy egyszerű dal. A „gyermeket ölében tartó Asszony” bálványára gondol. Ez a típusú szobor a kisdéd Jézust karjában tartó Szűz Mária előképe. Ilyenek az Íziszről készült ábrázolások, ölében a gyermek Hóruszal. Mindez annak bizonyítéka, hogy a mitikus létszemlélet analógiákban gondolkodik.

Mielőtt kormányzói tisztét elfoglalná Gósenben, Mósze kereskedőnek öltözve meglátogatja nevelőszüleit (Második könyv 6. fejezet). Amram az együtt töltött nap emlékére neki ajándékozza a héber bábától kapott verset. Cselekedetét egy belső hang sugalmazza. Mósze Mitanniba vezető hajóútja során veszi elő a papírtekerst (Második könyv 19. fejezet). Önkéntelenül édesanyja, Szetamon jut eszébe, amilyennek kisgyermekként látta. Mellette felbukkan a másik anya, a héber Jozabét alakja is, aki tejével táplálta. Tíz év múltán Mósze újra Egyiptomban jár, ekkor ismét felbukkan emlékezetében a költemény. Ő is felismeri jelentőségét: „Elhallgat, ha az élet a maga biztos medrében hömpölyög, de megszólal, amikor sorsdöntő események kezdődnek.”²¹

Mósze a születésekor írt verset idézi haláltusája közepette is. Könyörög Istennek, hogy engedje belépni az Ígért Földjére, de mivel a bűnös nemzedék tagja, az Úr vele sem tesz kivételt. A hagyatékát számba vevők ládájában csupán egy füles aranykeresztet és egy

²⁰ *Uo.*, 144. (I.)

²¹ *Uo.*, 282-283. (II.)

papiruszdarabot találnak. A regény utolsó mondataiban is Szetamon verse villan fel, így válik Mósze életének, a születésétől haláláig tartó időszaknak a keretévé.

A történetben más szimbolikus tárgyak is szerepelnek, ismétlődő felbukkanásuk révén történetsszervező motívumok. Ilyen a tiara, amit Mósze még kisgyermekként fejére tesz, előre jelezve uralkodásra termettségét. Ilyen szerepet tölt be Jethro botja, elősegítve a főhős küldetésének felismerését. Amikor a rajta olvasott Név kinyilatkoztatja magát az égő csipkebokorban, attól fogva Mósze magával hordja a botot, mint Istentől kapott hatalma jelképét. E két tárgy jelentőségére az alábbiakban még részletesen kitérünk.

4. Mósze életének első fele : Kettős neveltetés – héber családi kör, az Aton-papság tanai, góseni kormányzósága

Jochánán ben Geula rabbi szerint Mósze Niszán hó huszonegyedikén született, a Kos havában. Anyja Szetamon, III. Amenhotep lánya titokban szüli meg Alsó-Egyiptom régi fővárosában, Men-noférben. Az elbeszélő a fiú apjáról annyit tud, „hogy az előkelő fiatal katonatisztet váratlanul a núbiai határra rendelték.”²² Szetamon a szent hármasság megvalósulását látja születendő gyermekében: „Eszit és Usziré teremő hevét kívánja újra meg újra megélni, s világra hozni Hort, az örök Gyermeket.”²³ Ebben a tetralógia egyik vezérmotívumát fedezhetjük fel: azt a felfogást, mely szerint a transzcendencia három összekapcsolódó alakban nyilvánul meg; ezúttal Ízisz, Ozirisz és Hórusz alakjában. Szetamon várandóssága idején gyakran tudatos révületbe merül, így készül a gyermek születésére.

Mószt nyolcnapos korában a Nílus vizére teszi egy kosárban, majd eljuttatja, hogy most talált egy idegen, héber fiút. A jelenet tanúja Mirjam, egy különös képességekkel bíró, tizenkét esztendőös héber leány. Édesanyja, Jozabét két hete szült, Szetamon az ő gondjaira bízta gyermekét. Megparancsolja, hogy minden héten hozza el, hadd lássa fejlődését. Jozabét otthon egyiptominak nevezi a fiút. Mósze életét végigkíséri a sehová sem tartozás tudata: az egyiptomi előkelők közt hébernek tartják, a hébernek viszont egyiptominak. Ez az idegenségérzet ugyanakkor lehetőséget nyújt, hogy saját maga válassza meg közösségét. Önkéntes döntése nyomán lesz héber, a választott nép vezetője. Mirjam ezt már a baba megpillantásakor megjövendöli: „Ez királyi gyermek, s a világ végéig emlegetni fogják, hogy héber férőú lett.”²⁴

²² *Uo.*, 92. (I.)

²³ *Uo.*

²⁴ *Uo.*, 158. (I.)

Jozabét férje Amram, Él Saddájnak, a Hegy Istenének főpapja. A család Lévi törzstörődék, a Lévi szó jelentése: jövevény, csatlakozó. Mósze tejtestvére Aharon, a mindig eleven, akaratát erőszakosan is érvényesítő fiú lendülete még szembeszökőbb a lassú, merengő, engedékeny fivér mellett.

A rabbi elmeséli, hogy az Aton-papok ősi tudásukat a tengerbe merült földrészről hozták: a Bűnök Földje az elsüllyedt Atlantisz szinonimája. Ők készítették az első piramisok terveit. Aki beavatottá szeretne válni, hét tudományt kell elsajátítania: az írás, a történelem, a matematika, a csillagászat, az aritmetika, a zene és a haditudomány titkait. Az elbeszélő megmagyarázza az egyiptomi istenek neveinek rejtett értelmét. Szerinte Aton „valóban a Nap, de nem az égítest, hanem annak isteni ősképe. Az alakatlan fény. A Megnevezhetetlen [...] Ugyanaz, akit az egyiptomiak népiesen Uszirének, a Fekete Istennek neveztek [...] mert az emberi értelem számára fölfoghatatlan, áthatolhatatlan, megismerhetetlen.”²⁵ III. Amenhotep kihirdeti, hogy Aton Ámunnal egyenlő nagyságú isten. Ezután minden egyiptomi nemes család köteles elsőszülöttjét az Aton-papság iskolájába adni, a góseni héberek szintén.

Mósze nézőpontja először az Első könyv 22. fejezetében jelenik meg, ekkor már három esztendő. Addig csak kívülről, a narrátor és a többiek szemszögéből látjuk. Ebben a fejezetben fontos anticipáció történik a fiú jövőjére. Mózst gyakran elviszik a királyi palotába, ahol Szetamont anyámnak, a fáraót, Amenhotepet apámnak szólítja. Az udvarban tartózkodik három ázsiai próféta, a narrátor szerint szimbolikus alakok. Baálám, Edom prófétája lesz az, akinek később meg kellene átkoznia a honfoglaló héberséget, de akarata ellenére csak áldani tudja. Az elbeszélő Hiobot, Uz képviselőjét azonosítja a *Biblia* belpoklos Jóbjával, akinek sorsa e korábbi Hiob bűneiért, gyűlöletéért való vezeklés. A harmadik próféta Jethro, Mitanni követe és Reguél főpapja. Vele később szorosan összefonódik a felnőtt Mósze sorsa. Amenhotep életében először teljes díszben jelenik meg a kisfiú előtt. Mósze ámuldozva nézi tiaráját, a fáraó megengedi, hogy közelről szemügyre vegye, végül a saját fejére teszi. A három ázsiai jelentősen összenéz, Jozabét elfehéredik, Szetamon arca kigyúl. Baálám és Hiob szerint ez a fiú el fogja venni a fáraó koronáját. Amenhotep lelkében felmerül a sejtélem, hogy a fiú leányának édes gyermeke. Jozabét Mirjam jóslatára gondol, amit a gyermek hazavitelekor mondott. Baálám próbára teszi a gyermeket, választania kell az elébe helyezett parázs és arany közül. Az előbbi után nyúl: „Mert Mózsnak természetében volt a vonzódás a tűz iránt, akárcsak a víz iránt is.”²⁶ A tűz és a víz eleme meghatározzák élete alakulását: születése egybeesett a napfelkeltével, kosarát a Nilusba tették, s alkonyatkor

²⁵ *Uo.*, 113-114. (I.)

²⁶ *Uo.*, 219. (I.)

emelték ki a vízből, amikor a Nap lenyugodott. A három ázsiai próféta szerepe hasonló a Jézus születéséről értesülő három királyéval, más helyütt napkeleti bölcsekkel: már a kisgyermekben meglátják a felnőtt uralkodói nagyságát.

Szetamon küldetésének tekinti, hogy fiát minden ellenséges törekvessel szemben életben tartsa, és uralkodóhoz méltó nevelésben részesítse. Az egykori szerelmes együttlét szakrális egyesüléssé válik számára, amely a lét legnagyobb titkába vezette be. Szerelméhez a végsőig hű marad, a férfi nevét még apjának sem árulja el. „Őrizte, mint legnagyobb titkát, őrizte, ahogy egy beavatott őriz a rábizott tudást.”²⁷ A létezés titkaiból sok mindent megért, utolsó szavait apja az ő fülébe suttogja: születés, élet és halál, a földi élet minden jelensége álom. „Most már tudom, minden ember isten. [...] Ez az egyetlen valóság.”²⁸ Hasonló bölcsesség birtokosa, mint Risat-Ninlil, Gilgames anyja az *Új ég, új földben*. Az elbeszélő a fáraó haldoklásának leírásakor expresszív, érzelmekre ható kérdéseket tesz fel, megszólítva tanítványát s az olvasót: „Ültél már halálra készülő öregember ágya szélén?”²⁹ Szetamon tudja: ha apja elmegy, már nem lesz senkije, akire föltekinthet. Fiát égi magasságba emeli: „a férfi, akinek odaadta magát, isteni férfiú, a gyermek isteni gyermek csakugyan.”³⁰ Amenhotep szerint az embereken nem lehet segíteni, mert amit keresnek, bennük van, csak meg kellene találniuk. De eljön majd a Kiválasztott, aki rávezeti őket Isten útjára. Szetamon apja fáradt arcát vizsgálva felismeri az igazságot: „Az arcok elmúlnak, a figyelő ugyanaz marad. A figyelő: az *én*. [...] mindenkiben ugyanaz a rejtelmes, örökkévaló, változatlan Szellem ragyog, ég, szemlél.”³¹ Az isteni szikra lehetősége mindannyiunkban ott szunnyad. Ez a tudás azonban elhamvad lelkében. Erős akarata konoksággá, céltudatossága vak rögeszmévé, bátorsága dacos önfejűséggé keményedik fia trónra emelésének szolgálatában.

Mósze már hatévesen hadsereget alakít társaiból, magát jelenti ki fővezérnek. Mindig az igazság védelmében kezdeményezi a veszekedést. „Mósze a végletekig igazságos, nemcsak pajtásai perpatvaraiban ítél igazságosan, hanem a fölöttéket is gyakran megleckézteti. Nem ismer félelmet”.³²

Mósze életében fordulat következik be az Első könyv 25. fejezetében, lezárul kisgyermekkora. Szetamon úgy határoz, a palotába költözteti, nevelését az Aton-papság mestereire bízva, de természetesen rendszeresen ellátogathat az őt befogadó családdhoz. Eddigi élettere alapvetően a Nílus-parti kis házikó volt, nevelőszülei és testvérei bensőséges körében

²⁷ *Uo.*, 222. (I.)

²⁸ *Uo.*, 225. (I.)

²⁹ *Uo.*, 228. (I.)

³⁰ *Uo.*, 230. (I.)

³¹ *Uo.*, 236. (I.)

³² *Uo.*, 253. (I.)

élt. Jozabét két szimbolikus állattal azonosítja: „Egyszer ki kell repülnie, mint a Sólomnak a fészekből [...] eredj hát most, gyönyörű, fiatal mennyei Bikám, legeltesd népedet”.³³ A sólyom a fáraó családjának jelképe, Mósze királyi származására utal. A Bika korszaka lezárult, de Jozabét még ebben a képzetkörben jeleníti meg; a „legeltesd népedet” fordulat már az új világhónap, a Kos jellegzetes képére utal: a juhait vigyázó pásztorra. Erről Jézus, a jó pásztor alakja jut eszünkbe. Mósze így búcsúzik: „Ne félj, anyám, Él Saddáj a mi istenünk, atyám az ő szolgája, én is az leszek.”³⁴ A narrátor ebben sorsa folytonosságát, élete egységét látja: „kisfiú korában lényegében ugyanazt mondta, amit öreg korában mondott”.³⁵ Freud személyiségfejlődési elméletét vallja, amely szerint az ember hatéves korában már kialakult egyéniség, élete meghatározó élményeit megszerezte, alaptulajdonságai létrejöttek, akárcsak viszonyulása a családtagokhoz, vagyis embertársaihoz. Mirjam nem búcsúzik el tőle véglegesen: „mert nemcsak látogatóba jössz haza, hanem teljesen... teljesen... és sohasem megy el közülünk.”³⁶ Ez Mirjam második jövendölése Mósze sorsáról.

Mósze következő életszakaszának új színhelyei Men-nofer és Théba (Első könyv 26-33. fejezet). Szembetűnő külső és belső változásokon esik át. Hazulról hozott egyszerű ruhái helyett finom, ékes egyiptomi öltözkébe bújtatják, jeleskedik a fegyverforgatásban, mámorosan adja át magát a kocsihajtás örömeinek. Anyja Anuból, a közeli Napvárosból Aton legkiválóbb papjait hívja meg, hét mester tanítja, minden tudományág egy-egy beavatottja. Beavatottságuk jelvénye az aranyláncon függő füles kereszt. Legfőbb törekvésük, „hogyan ismerje meg önmagát, hiszen ez mindennek az alapja. Erre épül a világ s az Isten ismerete.”³⁷ Mósze igazságérzete a pompa és gazdagság közepette is megmarad: „Most már látta, nem az az igazság arcul csapása, hogy ők gyönyörű kertben sétálnak, hanem az, hogy mások, ezrek, százezrek nem sétálnak gyönyörű kertben.”³⁸

Mósze tizenhét esztendősen ismerkedik meg a tízesztendősen született Nefertitivel, az újból férjhez ment Tiyy, és az Ámun-főpap Eye középső leányával. A narrátor úgy írja le első találkozásukat, mintha már születésük előtt ismerték volna egymást: „Fiataltól ragyogó sötét szemükben fölillant az a fény, ami jelzi, hogy mind a ketten egyszerre emlékeznek a másvilágon együtt töltött örökkévalóságra, testben-lélekben egyek, rögtön megfoghatnák egymás kezét, s hívás nélkül elindulhatnának együtt életük útjára.”³⁹

³³ *Uo.*, 255. (1.)

³⁴ *Uo.*, 256. (1.)

³⁵ *Uo.*, 257. (1.)

³⁶ *Uo.*, 269. (1.)

³⁷ *Uo.*, 276. (1.)

³⁸ *Uo.*, 277. (1.)

³⁹ *Uo.*, 315. (1.)

Mósze megfogadja mestereinek, hogy addig nem nyúl nőhöz, míg a beavatottság legmagasabb fokát el nem éri, Nefertiti szépségének mégis nehéz ellenállnia. „Még az Édenről is lemondana érte, hogy az övé legyen. Örökre, persze, mert Mósze már kezdte elveszíteni ennek a szónak az értelmét.”⁴⁰ Egy este Nefertiti meglátogatja, s felkínálja szüzességét. „Ráborult Mószerá, mint a remegő rózsabokor”⁴¹ – tegyük a hasonlat mellé az égő csipkebokor képét. Mósze a földi szerelem, a remegő rózsabokor helyett az Istennel való egyesülést, az égő csipkebokor látomását választja. A szerelmet érzi a legnagyobb kísértésnek, a legszörnyűbb próbatételnek, de tiszta tud maradni, így megismerheti az utolsó fokozatot. „Ha töled el tudok válni, el tudok az egész világtól.”⁴² Nefertiti elfogadja magyarázatát, búcsúzóul szeretné megcsókolni, de az ifjú nem engedi. Nefertiti nem érti hajthatatlan szilárdságát: „te nem ember vagy, nem ember, hanem szörny, nincs benned szeretet, csak akarat... Maradj hát egyedül, örökre...”⁴³ Szavai nemcsak sértett hiúságából, a visszautasítás megalázó élményéből fakadnak, hanem az egyetlen eszme által vezérelt ember magányát is előrevetítik.

Problematicusnak tartjuk a jelenet koncepcióját. Ha a szereplők úgy érzik, már a másvilágon egymásnak rendeltettek, akkor miért mond le Mósze oly könnyedén, s oly végérvényesen Nefertiti szerelméről. A megismerkedés után nem ilyen kifejeletet várunk, hitelesebb lenne, ha a beavatás próbatételei után egymáséi lennének. E megoldás szöges ellentétével találkozunk Emily Brontë *Üvöltő szelek* című regényében. Itt a szerelmesek, Catherine és Heathcliff lelke oly mértékben egybeolvad, hogy nemcsak életükben, de a nő halála után sem szakad meg kapcsolatuk. Úgy tűnik, *Az égő csipkebokor* narrátorának Nefertiti alakja csupán ürügy a szerelmi megkísértés, s Mósze ellenállásának illusztrálására, a lány viselkedése nem elég motivált. Az elutasítást követően Mósze kimegy a kertbe sétálni, anyja és apja szerelmi egyesülésére gondol. Ez a mozzanat éles kontrasztban áll az imént történetekkel. Mószeval ellentétben Szetamon számára az élet beteljesítője a misztikussá emelt szerelmi egyesülés.

Mósze beavatása a végső titokba az anui Aton-templom egyik elkülönített épületében történik. Aton hetedfokú beavatottjai tudják, hogy az égitestek gömbölyűk, a planéták a Nap körül keringenek, a Nap pedig egy tükör, amely Aton sugarait gyűjti magába, s árasztja szét a világba. A beavatásnak többféle módja létezik, Mósze nem tudja, a többiek melyiken mennek keresztül. Az olvasó is csak az ő élményét ismeri meg: a halál misztériumába való beavatás

⁴⁰ *Uo.*, 349. (I.)

⁴¹ *Uo.*, 352. (I.)

⁴² *Uo.*, 358. (I.)

⁴³ *Uo.*, 359. (I.)

során a születéssel analóg folyamatot él újra. Szűk alagúton keresztül hatol mélyen a föld belsejébe, majd egy alacsony kamrába jut: a Halál Szobájába. Keresztre kötözik, ugyanúgy gúnyolják, mint később Jézust: „No, most gyere le onnét! [...] A köpések záporként zúdultak rá. Átkozódtak, rágalmazták, szidták, gyalázták, röhögtek rajta. Bókoltak előtte, térdig hajoltak”.⁴⁴ Valami égető italt adnak neki, ettől elveszti eszméletét. Testét köszarkofágba zárják, amelyben három napig nyugszik. A keresztfán szinte ugyanazt kiáltja, mint később Jézus: „Isten, miért dicsőítettél meg engem!”⁴⁵

Ekkor következik a legmisztikusabb fejezet, címe: *Az ember célja, hogy fénné váljék* (Első könyv 32.), a lélek, az öntudat utazását írja le a kozmosz szféráin át. A halálközeli élmények átélőéhez hasonlóan Mósze kívülről látja saját testét, amint bebalzsamozzák, köszarkofágba zárják. Tudata legyőzi a nemlét félelmét: „nincs különbség Mósze-fény meg Világ-fény között.”⁴⁶ Tökéletesen éber, tudja, hogy az érzéki világ, az individuum nem egyéb puszta káprázatnál. Átlépi a halál-kaput, s a túlsó oldalról érkezik vissza, mintegy új életre kelve. Most már viselheti a címet: kétszerszületett. A főpap újraéleszti, ugyanazokat a szavakat intézve hozzá, mint később Jézus a bénához: „Kelj föl és járj!”⁴⁷ Mózes és Jézus története számos ponton érintkezik, alakjuk gyakran kerül átfedésbe. Mósze tizenkilenc évesen kapja meg a füles keresztet. A regény szerkezete is érzékelteti felnőtté válását, az Első könyv itt fejeződik be.

Mósze következő életszakasza az utazások jegyében telik (Második könyv 1-18. fejezet). A fáraó elküldi a saábai lázadás leverésére, ezt követően meglátogatja Szetamont, aki továbbra is azt szeretné, legyen ő az új király. Felidézik a gyermekkori emléket, amikor Mósze saját fejére tette a koronát. A fiú elhárítja Szetamon javaslatát: „Abban is jelet kell látnod, anyám, hogy a tiara nagy volt a fejemre, még a fülem is elmerült benne. Úgy érzem, a tiara nem az én fejemre való.”⁴⁸

A jó Szinuhe részeg (Második könyv 5.) című fejezetben a királyi Anya, Tiy egyik bizalmasa, besúgója kiönti szívét Mószenak. Szinuhe elbeszéléséből megtudjuk, hogy Egyiptom egyre mélyebbre süllyed a széthúzásban, a trónviszályban. Az orvost arra biztatják, találjon olyan betegséget Eknatonnál, amely csak koponyalékeléssel gyógyítható. Mósze persze megérti, siettetni akarják a fáraó halálát. Ellenségei Gyűlöletes Álmodozó néven emlegetik. Szinuhe azt javasolja Mószenak, menjen el az országból. Víziójában megjelenik a tenger mint kétoldalt föltornyosuló fal, ami egyértelműen anticipálja az egyiptomi hadsereg

⁴⁴ *Uo.*, 434-335. (I.)

⁴⁵ *Uo.*, 437. (I.)

⁴⁶ *Uo.*, 442. (I.)

⁴⁷ *Uo.*, 449. (I.)

⁴⁸ *Uo.*, 526. (I.)

végzetét. Színuhe megkeseredett életfilozófiát vall, ugyanakkor látásmódja a beavatottakéhoz hasonló: „Áldjon meg az az Isten, aki nekem nem akar megnyilatkozni... ha-ha, de hiszen ha megnyilatkoznék, már nem is volna Isten! Igaz?”⁴⁹ A lerészegedett orvos ábrázolása szintén előreutal Egyiptom sorsára, az egész birodalom hanyatlását érzékelteti: „Arca sápadt volt, halottnak látszott. Mintha mélységes tenger fenekére süllyedt volna.”⁵⁰

Színuhe, a legfőbb koponyalékelő és udvari orvos származása hasonló Mószeéhoz. Nevelőszülei egy kosárban halásszák ki a Nílusból, tehát gyaníthatóan királyi vérből való. „Értelme ugyanis királyi volt, ez kitűnik emlékirataiból, amiket a kitűnő finn tudós, Mika Waltari tett közzé.”⁵¹ Az elbeszélő megjegyzéséből kiderül, XX. századi pozícióból beszél. Még egy ízben, III. Amenhotep halálának leírásakor említi Mika Waltari könyvét.

A fáraó Gósenbe rendeli Mószt, a héberek kormányzójául. Az ifjú örömmel teljesíti megbízatását: „Íme a tiara, ami éppen az ő fejére illik”.⁵² Így teremtet folytonosságot Mósze sorsában a tiara motívuma. Mielőtt elfoglalja hivatalát, keresztül-kasul bejárja a vidéket – álnéven, álruhában. Belülről figyeli meg az alárendelték életét, hogy tisztán lássa az igazságot. Uszirszaftot a kereskedőnek nevezi magát. Egyetlen társa rabszolgája, a vén Tutu. Kereskedői öltözkémben látogatja meg fogadott családját, Amramék örvendezve felismerik. A búcsúzáskor Mirjam kimondja a bűvös szavakat: „Te leszel a Szabadító.”⁵³ Mósze a beavatott nyugalomával viszonyul a kiválasztottsághoz: „Senki sem szabadíthat meg senkit, csak önmönmagát. Igaz akarok lenni, de megszabadítani csak magatok tudjátok magatokat.”⁵⁴

Az új alkirály mérsékli a héberekkel szembeni követeléseket, ezért hálával és tisztelettel néznek fel rá. A kormányzó az egyiptomi birodalom széthullásán borong: „Mósze mozdulatlanul ült székében, könyökét a szék karjára támasztotta, fejét tenyerébe nyugtatta, jobb lábát előretolta, a balt hátrahúzta. Így szokott ülni, mikor valami kellemetlen dolgot töprengett.”⁵⁵ A testtartásból, a lábak helyzetéből ráismerhetünk Michelangelo híres Mózes szobrára.

Eye és Tiy azt szeretnék, hogy Mósze támogassa őket Eknaton elpusztításában, de ő kitart a fáraó mellett. Az előkelő családok ettől kezdve elfordulnak tőle, és azt a pletykát terjesztik, hogy héber vagy félhéber fattyú, ekképp fordítják ellene kétes származását. Öreg

⁴⁹ *Uo.*, 546. (I.)

⁵⁰ *Uo.*, 546-547. (I.)

⁵¹ *Uo.*, 98. (I.)

⁵² *Uo.*, 553. (I.)

⁵³ *Uo.*, 614. (I.)

⁵⁴ *Uo.*, 615. (I.)

⁵⁵ *Uo.*, 656. (I.)

rabszolgáján kívül senkiben sem bízhat. Életében ekkor szigetelődik el először, de magányát fel tudja oldani, nem úgy, mint későbbi, öregkorában kialakuló izolációját.

Góseni kormányzóként követi el az életét végleges irányba terelő meggondolatlanságot, az egyiptomi felügyelő meggyilkolását. Maror, az egyik építkezés felügyelője, ha szemrevaló héber nőt lát, általában magához rendeli, és vágyát tölti rajta. Munkái között dolgozik egy Dathan nevű nemes héber, akit időnként meglátogat szép, mindössze tizenöt esztendőes felesége, Selomith. Maror saját házából hurcoltatja el Dathant, s erőszakolja meg feleségét. Az eset után Maror gyakorta ütlegeti Dathant. Mósze tanúja az egyik ilyen esetnek, és ökle lesújt a felügyelőre. Dathan, az efraimiták törzsének tagja Já isten követének nevezi, a gyalázat megbosszulójaként tekint rá. Já véreskező, népével keményen bánó isten, az Örökkévalónak csak egyik megnyilvánulása. Mósze bűne az elhamarkodottság, az indulat kitörése, hagyja ösztöneit elszabadulni. Tette visszavonhatatlan lépés, végleges szakítás a birodalommal. Mósze maga választja meg etnikai hovatartozását. Az elbeszélő eddigi hazájához való hűtlenségét beavatott létével magyarázza: „Ámde aki kétszer született, félíg-meddig idegen minden földön, többé-kevésbé hontalan mindenütt.”⁵⁶ Az otthontalanság érzete egész további életét meghatározza, folyamatos vándorlásban lesz része. Mósze alakjában is megfigyelhető a se ide, se oda, illetve az ide is, oda is tartozás, akárcsak Gilgames sorsában.

Utolsó intézkedése Egyiptomban Tutu, a hű rabszolga felszabadítása. Az öreg hazamehet Szíriába, újra hercegeként élhet, ebből a célból egy zacskó aranygyűrűt és drágakövet ad neki. Mósze mindössze a füles aranykeresztet, a Szetamontól kapott szkarabeuszt, és az Amramtól rábízott papírtekercset veszi magához, ékszereiből alig tart meg valamit.

5. Eknaton és az egyistenhit

Szinuhe orvosi tanácsai s praktikái révén Tiy, a fáraó elsőrangú neje több év után újra gyermeket fogan. A fiút a Sóllyal, Hórusz isten szent madarával azonosítják. Ugyanazon a napon születik, mint Mósze, de ő nem a felkelő, hanem a lenyugvó Nappal egyidőben. Az orvosoknak minden tudományukat össze kell szedniük, hogy életben tartsák. Koraszülött, hét hónaposan jön világra, ezért elterjed a pletyka: idétlen.

Atyja korai halála miatt IV. Amenhotep már ötévesen trónra kerül, ám a kormányzást nagykorúságáig anyja, Tiy és annak legfőbb tanácsadója, Eye, az Atum-vallás főpapja

⁵⁶ *Uo.*, 13. (II.)

gyakorolják. A kisfiú rosszul lesz az ünnepélyes beiktatáson, ekkor kap először epilepsziás rohamot, amit a szentek és a kiválasztottak betegségének tartanak. Tiy hamarosan nőül megy Eyéhez, új fiúgyermeket szeretne a csenevész utód helyett. Ám csalódnia kell: három leánya születik.

Mósze első pillantásra szálnalmat érez IV. Amenhotep iránt, és kijelenti, hogy segíteni, szolgálni kívánja. A fáraó jól látja a két versengő papság eltérő szándékait: Ámun papjainak célja a népért dolgozni, a nép nélkül; Aton papjainak célja Istenért dolgozni a néppel. „A népért a nép nélkül dolgozni nem lehet. [...] Aton papjainak igazuk van abban, hogy Istenért kell dolgozni, de gyakran bizony a nép ellenére kell dolgozni Istenért”.⁵⁷ Ez a konfliktus Mósze életében is fontos szerepet játszik: nehéz Isten útján vezetni a népet annak akarata ellenére.

IV. Amenhotep feleségül veszi Mitanni királyának leányát, aki hamarosan meghal. Mószenak az a gyanúja támad, Ámun egyháza ölte meg, hogy ne legyen örököse istenük ellenfelének. A fáraó kihirdeti, hogy Aton az egész birodalom egyedülvaló Istene, ezért minden városban templomot kell emelni a tiszteletére. Elrendeli, hogy minden Ámunéval kapcsolatos nevet változtassanak meg. Fölveszi az Eknaton nevet, melynek jelentése: Aton elégedett. Új főváros építtetését kezdi el, amit Aketatonnak, azaz Aton szemhatárának hív. Eknatonnak a füles kereszt viseléséért nem kell keresztülmenni a beavatás hét fokán, hízegő papjai eleve beavatottnak jelentik ki, szent betegségét is a beavatottság jelének tartják. Himnusz írt a Naphoz, Aton jelképéhez, s elrendeli éneklését minden Aton-templomban. A történetben ez a másik, többször felbukkanó versbetét Szetamon költeménye mellett. Végül törvénybe foglalja az Ámun-papság vagyonának elkobzását.

Eknaton második felesége féltestvére, a csodaszép Nefertiti. A fáraó birodalmában utazgatva arra a következtetésre jut, hogy sem az Ámun-papság, sem az Aton-papság nem jár helyes úton a nép felemelését illetően. „Én azt mondom, s ezt atyám, a Nap sugalmazta nekem: Istennel az Istenért.”⁵⁸ Szándéka azért van kudarcra ítélve, mert a nép akarata ellenére, mégis az erőszak eszközeit elutasítva küzd. Az Aton-papság és Mósze azt vallja, hogy „Istenért a nép által”.⁵⁹ Aki Istennel munkálkodik, annak már nem kell Istenért fáradnia, hiszen célját elérte.

A birodalom több pontján lázadás tör ki, Horemhab, a hadsereg vezetője csapataival Egyiptom egyik sarkából a másikba vonul. Mindenfelé a hadvezér kedves dalát éneklik, ami az egyszerű emberek munkájának hiábavalóságáról szól. Az uralkodóház kettészakad Eknaton

⁵⁷ Uo., 327. (I.)

⁵⁸ Uo., 389. (I.)

⁵⁹ Uo., 409. (I.)

Aketatonba költözésével, az Aton-papság erősödése a vallási életben is megosztottságot eredményez. Tömegével akasztják méltatlanok nyakába a füles keresztet, s a tiszta szellem Istenének egyháza az Ámuntól elkobzott vagyonban, hatalomban dúskál. Mósze a kölcsönös rokonszenv, a testvérbárátság dacára szembehelyezkedik Eknaton elképzeléseivel. Bár mindkettejük felismert hivatása a nép Istenhez vezetése, Eknaton az egész világot akarja kiemelni az érzelmei rabságából, Mósze egy szűk népcsoport élére állva a keskeny utat választja. Abban egyetértenek, hogy a népért nem lehet cselekedni a nép nélkül.

A király Nefertiti kívánságának eleget téve testvérbárátját a birodalom déli sarkába, a saábai lázadás leverésére küldi. Az elbeszélő Eknaton alakját implicit módon Jézus Krisztuséhoz hasonlítja: „volt-e valaha király a földön, aki Isten fiainak nevezte volna ellenségeit, testvéreinek Atonban?”⁶⁰ Eknaton ugyanúgy vélekedik Nefertitihez fűződő kapcsolatáról, ahogy Mósze érzett egykor, de tőle ez pusztán konvencióként hangzik: „Nefertitivel, szerelmes testvéremmel együtt éltük születésünk előtt örök életünket, s együtt fogjuk élni halálunk után is”.⁶¹ A király feladata teljesítése után Gósenbe rendeli Mószt, ahol a héberek kormányzója lesz.

Az elbeszélő Eknaton haláláról a Második könyv 30. fejezetében számol be. A fáraó harmincadik születésnapját nagy ünnepléssel üli meg, de egészségi állapota egyre rosszabb. Atonban az Igazság és a Szeretet két princípiumának egyesülését látja, akárcsak a *Vízözön* beavatott bölcse, Utnapistim Anuban. Mivel Nefertiti nem szül fiú trónörökös, ezért először Szekarét fogadja örökbe, majd amikor csalódik az erőszakos, hivalkodó fiatalemberben, a szelíd és beteges Tutanchatont. Mósze Szinuhétól értesül a fáraó haláláról. Szekaré nyomban kiadja a parancsot Eknaton híveinek üldözésére, nevét mindenhol eltüntetik, lefaragják. Egyesek szerint egy évezreddel korábban érkezett, az emberek még nem érettek tanai befogadására, más vélemények szerint egy évezreddel hamarabb kellett volna születnie. Eknaton a Jézus által hirdetett szeretetvallás előfutáraként jelenik meg, a szerető Atyaistent állítja az egyiptomi nép elé.

6. Két főpap: Amram és Jethro

⁶⁰ *Uo.*, 477. (I.)

⁶¹ *Uo.*, 551. (I.)

Mósze Istenről vallott felfogásának alakulásában két kisebb törzs főpapja játszik meghatározó szerepet. Az egyik Amram, Mósze héber nevelőatyja, aki Lévi törzséhez tartozik. A törzs istenét Él Saddájnak, a Hegy Istenének nevezik, Amram a főpapja. A másik főpap Jethro, Mitanni követe és Reguél képviselője III. Amenhotep udvarában. Tanúja a szimbolikus jelenetnek, amikor Mósze fejére teszi a tiarát. A felnőtt Mósze újra találkozik vele, a nála lévő bot kulcsszerepet játszik az ifjú sorsában.

Amikor Amram elbúcsúzik a hatéves Mósztól (Első könyv 25. fejezet), elviszi Aharonnal együtt arra a helyre, ahol kisbabaként Jozabét gondjaira bízta. Igyekszik szívébe vésni az ősi tudást a transzcendenciáról: „Isten megfoghatatlan, Isten ábrázolhatatlan, Isten leírhatatlan, Isten megformálhatatlan. Amint megfogja, ábrázolja, leírja, megformálja valaki, már nem Isten, hanem teremtmény. Ezért ne higgyetek a bálványokban sem. [...] Egy erő és egy hatalom van csak, valamennyi világ fölött [...] az Úré, Él Saddájé”.⁶² Az egység részekre szakadásával magyarázza a Gonosz megjelenését a világban: „A sokaság és a különbözőség bűn, fiaim, a bűn következménye. Szátánáh ez a világban, az Elhajlás és a Széthullás. A Látszat és a Káprázat. A Hazugság és a Hamisság. [...] Hazudik, aki azt mondja, tiéd a világ, ember, tiéd a föld, tiéd a kincs. Mert a Föld Istené, a kincsek Istené. Minden Istené. Istené vagy magad is, mindenestül. A Gonosz szabta ki a földeket, a tengerpartokat, a Gonosz mérte ki a birtokokat, rekesztette el a folyókat, kerítette be a városokat, vont a meg ember és ember állapota között a határokat.”⁶³ A két fiúcska szemében Amram Isten hírnökévé magasztosul: „Olyan volt, mintha válláról bíborkék köpönyeg omlott volna le egészen a szikrázó víztükörig [...] homlokán pedig a széles aranyabroncs ragyogott volna, belevésve a rejtelmes betűk: Az Úr Szentje.”⁶⁴

Mósze a fáraó palotája után Mitanniban találkozik újra Jethróval. A főpap elutasítja az Isten képekben, bálványokban való ábrázolását. Errefelé számos lépcsős templom, cikkurat emelkedik, többek közt Samas és Istár tiszteletére. A *Vízözön*ből és az *Új ég, új föld*ből ismerős istenek itt egy letűnt világkorszak kiürülő jelképei. Jethro „Reguél mögött egy olyan istent keres, akinek a csillagistenek gyermekei és szolgálai. [...] nem jutott el a meg nem nyilvánuló Isten tudatáig, de sóvárgott utána”.⁶⁵ Mósze számára A *különös bot* – Második könyv 23. fejezet –, s a rajta levő Név értelmezése egyre világosabbá teszi küldetését. A narrátor egy drágakövből, cédrusfából faragott botról mesél, ami a talmudi hagyomány szerint Ábrahámé volt. Az Élet Fájának tartják, amely az Édenben állott. A pátriárkákon keresztül

⁶² Uo., 263. (I.)

⁶³ Uo., 263-264. (I.)

⁶⁴ Uo., 266. (I.)

⁶⁵ Uo., 78. (II.)

Józsfíhoz került, halála után a fáraó kincstárába. III. Amenhotep-től Jethro kérte el. A mágikus bot nemzedékek hosszú sorát köti össze, melyek mind az egyetlen Istent keresik, benne hisznek. A botba vésett név jeleit senki nem tudja elolvasni. Jethro leszúrja kertjében, s onnan senki nem bírja kihúzni. Mósze az egyetlen, aki képes rá, s meg tudja fejteni a jeleket, szimbolikus értelmükkel együtt: a végtelen kiáradás és befogadás, a végtelen hatalom és termékenység, az Égi Férfi és az Égi Nő alakatlan egysége. Addig nem hajlandó kimondani, amíg maga a Név nem nyilatkoztatja ki magát az arra kiválasztottnak. Miután a lángoló csipkebokorban megmondja nevét: Jahevah, Mósze méltó a botot magánál hordani.

7. Isten kiválasztottja

Mósze rendkívülisége abban áll, hogy felismeri a számtalan néven nevezett, egy-egy törzs, nép által kizárólagosan tisztelt istenek mögött a Megnevezhetetlent, a Mindent és a Semmit magában foglalót. Összehasonlítja Atont és Él Saddájt: a kimondhatatlan, az ábrázolhatatlan szinonimáinak tartja őket. A négy regény közül *Az égő csipkebokor* esetében jelenik meg legerőteljesebben a transzcendencia megragadhatatlanságának problémája, Mószenak kell a legnagyobb erőfeszítéseket tenni a kapcsolat létrejöttéért, helyreállításáért.

Amikor Nefertiti szerelmének ellenáll, ürességet érez, de hiányérzetéből erőt is merít. „Nemhiába oktatták azonban mesterei meg Amram, hogy pusztaságon kell átvergődnie annak, aki Istent keresi, s az istentelen magányt kell megismernie annak, aki Isten felé tör. Mósze most ráismert a tikkasztó pusztaságra, az istentelen magányra. Amint ráismert, már meg is nyugodott.”⁶⁶

Mósze állandó szokásává válik, hogy minden nap félrevonul magányosan elmélkedni. „Hajnalban különös testgyakorlatokat végzett: karját-lábát a legmeglepőbb hajlékonysággal mozgatta, áthajlította a feje fölött, míg lábujjai a talajt érintették, előrehajolt ültében, s homlokával érintette a lábát, meg más efféléket művelt.”⁶⁷ Mozdulataiban felismerhetők a távol-keleti jóga, a meditáció egyik formájának gyakorlatai.

Gyakran kóborol egyedül a pusztában – a környezet a lélek sivatagának materiális kivételése. Egyik ilyen vándorlása alkalmával megpillant egy hegyet a látóhatár peremén. „Ha feléje haladt, a hegy is közeledett. Ha megállt, a hegy is megállt.”⁶⁸ Ez a kép az ember istenkeresésének dinamikájára utal: ha kapcsolatba szeretne lépni vele, úgy érzi, Isten is közelít hozzá. Mósze a lángoló csipkebokor láttán térdre rogy, arcára húzza kendőjét,

⁶⁶ *Uo.*, 361. (I.)

⁶⁷ *Uo.*, 113. (II.)

⁶⁸ *Uo.*, 186. (II.)

eltakarja egész fejét. Lélekben leoldja saruit, felolvad a mindent elárasztó fényben. A Hang megparancsolja, hogy hozza ki népét a nyomorúság földjéről, és vezesse be az országba, amit atyáinak ígért. Mósze megkérdi a nevét. „*Én leszek, aki leszek. [...] Én megvalósulok, és azzá leszek, ami leszek. [...] mondd: a Jáhevah küldött.*”⁶⁹ Mósze arra kéri, küldje el a Szabadítót, a béke és az igazság Masiakhját. A Hang azonban őt jelöli meg kiválasztottként. „Ez csak akkor jön el, amikor mindennek vége. Te az ő kezdete vagy. Bizony, te fogod megszabadítani népemet égi kocsim négy kerekén. Te vagy, akit várnak, te vagy, akit várok.”⁷⁰ A Hang ettől az órától fogva Mószeval marad, és időről időre szól hozzá. A csipkebokor és a hegy egy szempillantás alatt eltűnik, jelezvén, hogy Mósze belső lelki utazását vetítette ki a térbe.

A mítoszkritikai elemzésben a hegy motívuma Isten megnyilatkozásának helyszíne. Számos vallás követői magas hegyen áldoznak az Istennek, az is előfordul, hogy Isten akarata egy szent hegyen nyilatkozik meg. A hegyet több tulajdonsága, jellemzője alkalmassá teszi e tartalom kifejezésére: megmászása erőfeszítést igényel, ám a kilátás, a felnyíló távlat feledtetni képes a fáradtságot; a hegy tetejéről az ég, az isteni szféra is közelebbnek tűnik.

Mósze Meribat Kadesban is folytatja szokásos napi sétáit, elmerül magányos imádságaiban: „elindult, ahogy szokott, farán összefonott kézzel, botját a hóna alá fogva, a csillagok felé fordított arccal.”⁷¹

Titáni méretű hős és óriás, alázatban és önfegyelemben maga választja magának az Istent. Mert „Isten csak azokért nyújtja ki hatalmas kezét, akik kinyújtják kezüket Istenhez. Mert a kéz, amely megragadja az ember kezét a mélységben, ugyanaz, amely megragadja Isten kezét a magasságban.”⁷²

8. Mósze szerepváltásai

a) Férj és családapa

Mósze egyéniségét, életének különböző szakaszait a meditáció és a cselekvés dualizmusa, a kétféle magatartás dialektikája jellemzi. Az egyiptomi felügyelő megölése után elmenekül palotájából, életének ebben a periódusában – amely a Második könyv 19-33. fejezetéig tart – befelé fordul, pályáját a Mitanniban élő Jethro családjával való találkozás határozza meg. Gósenből a Szichor folyó mentén indul el északi irányban a tenger felé, csatornákat érintve – a víz eleme dominál körülötte. Az önzetlen, szolgálatkész révésszel való

⁶⁹ *Uo.*, 190. (II.)

⁷⁰ *Uo.*, 191. (II.)

⁷¹ *Uo.*, 537. (II.)

⁷² *Uo.*, 389. (II.)

találkozás nyomán utolsó emléke Egyiptomról a jóság, a szeretet. Az éjszakai szállásért, ennivalóért cserébe a révésznek ajándékozza hercegnő-anyjától kapott szkarabeusz-medálját. Előkelő öltözkékét ismét igénytelen vándorruha váltja fel, a vezetése alá rendelt óriási nép után pásztorcsaládok környezetében mozog. Sokszor teljesen félrevonul, elmélkedéssel, imádsággal tölti idejét. Leggyakrabban a két anya, Szetamon és Jozabét alakja idéződik fel emlékezetében. Újra elolvassa az Amramtól kapott verset: „Édes, távoli illat lengte körül arcát, mint egy szelíden simogató, puha, gyöngéd, ápolat női kéz.”⁷³

„Mitanni hosszú idő óta afféle protektorátusa volt Egyiptomnak, s a legnehezebb körülmények között is hű akart maradni hozzá. [...] mitanni királyi házból került Thébába Eknaton első felesége”.⁷⁴ Mósze gyermekkorából emlékszik Jethróra, biztos benne, hogy menedéket nyújt neki. Jethro a Burattu folyó vidékén él, a főpapi tevékenységtől visszavonultan kisebb csoportok lelki életét vezeti. Leánya, Szefóra tizenöt esztendő, kerek arcú, gyöngéd és félénk természetű, kusita anyjától világosbarna haját és sötétkék szemét örökölte. Sorsát alázattal elfogadja minden fordulatával és eseménytelenségével. Ösztöneivel érti meg mindazt, ami ésszel felfoghatatlan, szíve csordultig telt szelídséggel. Az elbeszélő belehelyezkedik hősnője lelkivilágába, átképzéletes beszédmódot alkalmaz: „Az ember szívében él az Isten, engedelmesen hagyni kell, hogy ő éljen s ne én, az ember. [...] Rá kell bíznom magamat aggodalom, vívódás, ellenállás nélkül, alázatosan, szelíden.”⁷⁵ Szefóra elhatározza, ahhoz a férfihoz megy feleségül, aki ki tudja húzni a földből a csodálatos botot. Az eljövendő férfiről ugyanúgy vélekedik, mint egykor Nefertiti Mószeről: „Az Ég küldötte lesz, valamikor, korábbi világkorszakokban és életekben együtt voltak már, s együtt fognak maradni mindörökké”.⁷⁶ Az archaikus ember létszemlélete a lélekvándorlás, a reinkarnáció tanát vallja. Az egyén élete egy mítoszi előképhez, mintához illeszkedik, lénye azonos számtalan elődjével, és hite szerint további megtestesüléseiben is egy sorozat folytatása lesz.

Jethro nemzetségeit a lakosság többi része egy faragott bálvány előtti hódolásra akarja kényszeríteni. Ekkor bukkan fel Mósze, és menti meg őket. A költői képek, metaforák a Kos korszakának beköszöntét jelzik. „Egy ismeretlen férfiú, isten küldötte, szinte az Égből szállt alá, megvédelmezte őket, becsületükre tanította ellenségeiket a pusztá öklével, majd a legüditőbb forrásvízzel itatja a szegény, lenézett, megalázott juhokat.”⁷⁷ Mósze Eknaton egyik himnuszát, a lenyugvó Naphoz szólót imádkozta Jethro népével. Eknaton és Mósze ugyanúgy az egyedülvaló Istent keresi.

⁷³73 Uo., 34. (II.)

⁷⁴74 Uo., 37. (II.)

⁷⁵75 Uo., 82. (II.)

⁷⁶76 Uo., 87. (II.)

Mósze számárháton érkezik – ami Jézus hasonló jeruzsálemi bevonulását asszociálja. Jethrónak Uszirszafigként mutatkozik be. A főpap megismeri és viszonozza a titkos jelet, amivel beavatottsági foka iránt érdeklődik. Később elárulja, kicsoda, s Jethro felidézi a kisfiút, aki a tiarával játszott. Mósze olyan feleséget választ, aki két anyjára emlékezteti, az ő szerepüket viszi tovább, vagyis hivatása a családjáról való gondoskodás. „Ekkor látta a férfi, hogy mennyire hasonlít a leány szeme anyjának, Szetamonnak tiszta, zöld szeméhez, de másik anyjának, Jozabétnek sötét szeméhez is.”⁷⁷⁸ Mósze úgy érzi, bűne, az emberölés végül Isten eszközévé változott, mert elkövetése után jutott el Jethrohoz, fejtette meg a boton levő nevet, és ismerte meg feleségét.

A két férfi a csillagképek jelentéséről elmélkedik: „nyolcszáz esztendő óta a Kos korszakában forog a világ, a Kossal szemközt áll a Mérleg [...] a Mérleg a Törvény jele. Törvényt vár az emberiség.”⁷⁷⁹ Beszélgetésük előrevetíti a Tízparancsolat néven máig ismert kőtablák megalkotását.

Mósze és Szeføra egyaránt érintetlenül lépnek a házasság kötelékébe. „Tudták, most olyan ünnepet ülnék, ami halálukig tart, s erősen megfogadták magukban, hogy ünneppé teszik egymás számára az életet.”⁸⁰ A narrátor korábbi elmélkedését folytatja az ünnep fogalmáról. A házaspár szerelmét a szakralitás szférájába emeli. Férje Szeførában valami madárszerűt fedez fel, ezért Cipporának, Madárkának becézi. A nő fejlett érzékeivel tudja, látja, mikor, merre jár az ura, megéri a rá leselkedő veszélyeket. Mósze úgy érzi, gyökeret vert. Felesége két fiúgyermekkel, Gersommal és Eleázárral ajándékozza meg. A férfi teljes odaadással családjának és gyülekezete kis körének él. Élete újabb szakaszába akkor lép, amikor az égő csipkebokorban megnyilatkozó Isten parancsára elindul Gósenbe, hogy kihozza a hébereket az egyiptomi szolgaságból.

b) Népe megszabadítója

Mósze a családi kör meghitt békéjét elhagyva a héber nép összefogására fordítja képességeit. A nép összegyűjtését és Egyiptomból való kivezetését a Harmadik könyv 1-13. fejezetében olvashatjuk. Egyiptom felé vándorolva Mósze egyik beavatott testvérével, Pinehassal találkozunk, itt újra összefonódnak sorsfonalaik. Mindketten nagyon megváltoztak,

⁸⁷⁷ Uo., 104. (II.)

⁷⁸ Uo., 138. (II.)

⁷⁹ Uo., 151. (II.)

⁸⁰ Uo., 154. (II.)

mióta utoljára találkoztak az anui templomban. Mósze „Érett, uralkodó férfiú volt. Még a szemében is ragyogott az új erő, amit Pinehasz eddig nem ismert, noha csodálkozva látta, hogy eddig is benne volt”.⁸¹ A titokzatos nevet hordozó bot Mósze Istentől kapott hatalmának jelképe, melynek lenyűgöző ereje előtt a héberek vénei is meghajolnak, és Mósze szolgálatába lépnek. Ahol megjelenik, feltétlen tisztelet övezi, majd rajongással, félelemmel, hódolattal fókuszódik.

Mósze Meribat Kadesben, a Lévi törzs földjén meglátogatja Hobáb főpapot. A narrátortól megtudjuk, hogy a *Szentírás*ban mint Mósze kenita apósa szerepel. Mósze egyik lelki vezetője, szellemi atyja. A beavatott megmutatja neki botját, kimondja a Nevet, amelynek Hobáb csak első felét ismeri. Mósze elmagyarázza, hogy a Hevah a befogadó, szerető Isten. Az öreg kenita arra kéri, változtassa botját kígyóvá, hogy az emberek lássák Istene hatalmát a gonosz erők fölött. Mósze dühösen kiáltja: „Hát legyen úgy, ahogy akarod!”⁸² De kifakadása Jáhvehnak szól, hogy válasszon mást, ő nem hordja tovább a botot. Legnagyobb meglepetésére a bot nyomban kígyóvá változik – Mósze meghajol sorsa előtt. Farkánál fogva felveszi a kígyót, s az visszaváltozik bottá. Hobáb szerint a kígyó a Tudás Kígyója, Já jelképe. A Lévi törzs tartja fenn a Szövetség Sátrát, amely Já hétféle anyagból alkotott képét őrzi.

Az elbeszélő a hét egyiptomi csapást tudományos alapon, racionálisan értelmezi. A birodalomban két király uralkodik: Szekaré, és a nevét immár Tutanchámunra változtatott ifjú osztja meg a lakosságot. Horemhab hadvezér az Ámun-papokat támogatja. A rabbi haláltáncot idéző képekkel festi le az anarchia felé sodródó Egyiptomot.

Az Örökkévaló Aharonhoz is szól Gósenben: „*Kelj föl, s menj ki a pusztába!*”⁸³ Aharon elbúcsúzik feleségétől, két fiától, anyjától, néjétől (atyja már meghalt), s elindul a Szináj-félszigetre, hogy találkozzék fogadott testvérével. A narrátor kettejük eltérő természetét így jellemzi: „Mósze lett az igazság, Aharon a szeretet, Mósze a jog, Aharon a béke!”⁸⁴ Az igazság és a szeretet a transzcendencia két, egymásnak olykor ellentmondó attribútuma, ezeket a két testvér egymást kiegészítve hordozza. Mósze megkéri Aharont, legyen a szószólója, mert őt két nyelven nevelték, s nem beszél a hébert tökéletesen. Mósze leállítatja a bányákban a munkát. A fölkelés az indulatok elszabadulásával, a bűnözés elterjedésével fenyeget. A fejtelenséget Mósze tiszteletet parancsoló egyénisége akadályozza meg, a megváltozott körülmények között is ügyel a jog, igazság, rend érvényesülésére. Ő az

⁸¹ *Uo.*, 216-217. (II.)

⁸² *Uo.*, 228. (II.)

⁸³ *Uo.*, 252. (II.)

⁸⁴ *Uo.*

igazi törvényes uralkodó: „Mósze botjáról a vak is láthatta, hogy minden más bottól különbözik. Erősebb, varázslatosabb a királyi botnál, a bírói pálcánál, minden jelvéynél a világon. Ilyen csak egy van, s csak azé lehet, aki méltó rá.”⁸⁵

Tíz éve hagyta el Mósze Egyiptomot, azóta megvalósította a léttel való egyesülést. „A tökéletes magány mint zsongó tenger ölelte magába Mószt. Az a tökéletes magány, amiben az ember egy a földdel, az emberekkel, a múlttal és a jövővel, egy az egész világgal.”⁸⁶ Válogatott, hívó férfiakból fegyveres csapatot szervez a rend fenntartására, és ön maga biztonsága érdekében. Akadnak is ellenfelei. Dathan, akinek védelmében Mósze megölte a felügyelőt, elárulja a fáraónak, hogy Uszirszafi nem más, mint a volt alkirály, s hogy fel akarja szabadítani szolgáit. Mószt erről önkéntes kémei tájékoztatják. Megdöbben a nép elvetemültségén. Később elrendeli, hogy minden férfi metélkedjék körül, mint az egyiptomiak és a Lévi törzs fiai. Fülébe jut ugyanis a hír, hogy az egyiptomiak el akarnak fogni minden körülméletlen férfit.

A korszakváltás jegyében a régi jelképek helyét újak foglalják el, de együtt is előfordulhatnak. Új szimbólum a kos, a bárány. Mózes az Egyiptomból való kivonulás előtt elrendeli, hogy „az indulás estjén öljenek bárányt [...] ezzel az intézkedéssel az itt-ott meglevő gyermekáldozatot kívánta állattal helyettesíteni. [...] a bárányt tehát a gyermek jelképéül, de a Kos-korszak jelképéül is szánta.”⁸⁷ Az elbeszélő szerint a Já-imádók néhol mégis megölhettek egy-két gyermeket.

A korszakváltást legvilágosabban *A Kos és a Mérleg értelme* című fejezet jelzi. Az egyiptomi uralkodó, Szekaré álmának leírásával kezdődik, melynek jelentése az új korszak győzelme az egyiptomiak felett. Az álomban egy öregember lép be a trónterembe, hatalmas mérlegének egyik serpenyőjébe a király környezete, az udvari méltóságok kerülnek, a másikba egy bárány. A bárány egymaga lehúzza a serpenyőt. Ez a jelenet többféle utalást sűrít magába. A bárány a Kos-korszak szimbóluma, ugyanakkor Jézus előképe, itt az Isten által pártolt nép megszabadulását is jelenti. Egy másik bibliai történetre szintén rájátszik, a „Megméréttől és könnyűnek találtattól” helyzetére (Dániel próféta a babiloni Belsazar király lakomája közben megjelenő írásjeleket így fordítja le.) Aharon és Uszirszafi a pusztulást előreléjelő álom után kér bebocsátást Szekaréhoz. A népvezér félelmes tekintete előtt a fáraó is elbizonytalanodik: „ebben a pillanatban, életében először, a magáénál nagyobb akarattal találkozik, nem akarja hinni, hogy lehetséges”.⁸⁸ Szekaré és udvara nem ismeri el Jáhveh isten

⁸⁵ Uo., 273. (II.)

⁸⁶ Uo., 282. (II.)

⁸⁷ Uo., 340. (II.)

⁸⁸ Uo., 326. (II.)

voltát. Mósze válaszul halottnak nevezi az egyiptomiak isteneit, míg az övéket örökkévalónak. Szekaré a második látogatás alkalmával már engedékenyebb: háromnap járőföldre elengedi a tömeget, de az asszonyokat, gyermekeket túszként visszatartja. Harmadik beszélgetésük végén – a csapások alatt szenvedő nép növekvő félelmének nyomására – elbocsátja a héberek és habiruk fiait.

A kivonulást Niszán hó tizenötödik napján kezdik meg, Mósze születésének havában. Mósze az egyiptomiak mészárlásától tart, ezért vérrel keneti be az ajtók szemöldökfáját, hadd riadjanak vissza a mágiának hitt látványtól. Három napnyi vándorlás után Mósze és Aharon végre találkoznak Mirjammal, Jozabéttel, Aharon feleségével és gyermekeivel. Mósze megparancsolja, hogy minden bálványt, istenképet pusztítsanak el. Efráim és Manasszé férfiai ezt nem hajlandók teljesíteni, Mósze maga dobja földre Já bálványát. A népet a József-ház vezetője, Jósuah csillapítja le: „Haljon meg, úgysem él!”⁸⁹ Mósze előtt ekkor világossá válik, hogy ez a férfi lesz az utóda, mert ő mondta ki az igazságot, amit senki más nem mert. A többivel együtt Já bálványát is elégetik.

A kivonulókhöz csatlakozik Korach, egy magas rangú héber a fia nyomására. József elrejtett kincseit kilencven líbiai szamar hátán viszi magával. A Vörös-tengeren való csodás átkelésnek nyoma sincs, az elbeszélő a mítosznak ezt a részét racionalizálja: a Sástenger ingoványain kelnek át. A fáraó hadseregét a dagály és a déli szél veszejt el. Mószenak a látványról eszébe jutnak Szinuhe szavai a tenger összecsapó hullámairól – az anticipáció így teljeseedik be. A narrátor a *Bibliában* is szereplő dicsőítő éneket nem Mósze, hanem Mirjam prófétaasszony szájába adja. A rabbi a szerencsés átkelés leírása után a számok értelmét fejtegeti: a héber népek 430 év után szabadulnak ki az egyiptomi rabságból. Ez a szám is jelkép. A négyes a látható világ száma, a hármas az egy Isten hármas megnyilvánulása, a zéró a látható és láthatatlan világok teljessége. A héberek „Ábrahám misztikus szövetségkötésétől addig tartózkodtak a Szolgaság Házában, amíg a látható világ teljes ismeretétől az isteni hierarchiák ismeretéig s végül az isten ismeretéig el nem jutottak. Csak ekkor szabadultak ki a Szolgaság Házából.”⁹⁰

c) A népvezér

Egyiptom elhagyását követően Mósze legfőbb feladatának az egymástól kisebb-nagyobb távolságra várakozó csoportok összegyűjtését és összetartását tekinti. Életének erről a periódusáról a Harmadik könyv 15-19. fejezeteiben olvashatunk. Mósze célja eltörölni a

⁸⁹ *Uo.*, 365. (II.)

⁹⁰ *Uo.*, 384. (II.)

bálványimádás népeket, vallásokat elválasztó hiedelemvilágát. A sokarcú tömeget az oltárok rengetege helyett az egyetlen közös szent tűz köré gyűjti. A nép akkor gondol először Mósze megkövezésére, amikor nem engedélyezi a bálványoknak áldozást. Mirjam lép közbe, és menti meg bizalmával, hitével.

Az elbeszélő az elégedetlenek csoportját a *Kígyók földje* című fejezetben mutatja be, akik később lázadást szítanak a nép körében. Egyikük Korach, az előkelő, egyiptomi szokásokat felvett héber. Nagy fájdalma az, hogy fia beállt a Mósztét védelmező fegyveresek közé, és semmibe veszi apja kincseit. Korach egy új állam alapítását várja Mósztétól, abban reménykedik, újrakezdi a drágakövek kitermelését, és kereskednek a világ minden tájával. A másik cselszövő Dathan, aki egyszer már elárulta Mósze terveit a fáraónak. Gyűlölete saját megalázottságából fakad, Mósze mindig Selomith meggyalázását juttatja eszébe, ráadásul első fia az egyiptomi felügyelőre hasonlít. Dathan alakja Digginével mutat rokonságot, aki saját kudarcát és bosszúvágyát nem tudja megbocsátani Gilgamesnek. A harmadik hangadó Abiram, a Lévi törzs egyik véné és papja. A narrátor ismerteti a Kígyók Földjén lakók vallási szokásait. A keniták istenét is Jának hívják, de ők kígyó alakban ábrázolják. „Rézből öntötték ki, ágas fára szögeztek, lépten-nyomon fölállították, amerre jártak [...] Sőt szerették magát az élő kígyót is karóra szögezni. Ősi jelkép volt a kígyó. Évről évre való vedlése az ember újjászületését ábrázolta. Csúszómászó volta az anyaghoz való kötöttségét. Okossága – hiszen a kígyó zeneértő, sípszóra táncol is – a rejtett isteni tudást”.⁹¹ A keniták gyakori varázslata ugyanaz, amit Mósze kénytelen-kelletlen mutatott be Hobáb főpapnak: botjukat kígyóvá változtatják, majd vissza. A fára szögezett kígyó egy ősi Krisztus-vallás meglétét sejteti. A kígyó ebben a kontextusban nem a Paradicsom bűnre csábító kísértője, hanem az ősi isteni tudás, a folyamatos megújulás szimbóluma.

A keniták csatlakoznak Mósze népéhez, de a Kígyót felállítják a táborban, és áldozatot mutatnak be neki. Mósze megparancsolja, hogy dobják bálványukat a közös tűzbe, s többé soha ne változtassanak botot kígyóvá, illetve kígyót bottá. A keniták erre nem hajlandók. Kítör az első lázadás, melyben háromezer ember hal meg. A kenita elesettek temetésén részt vesznek a góseniek, a góseni halottakén a keniták, ezzel sikerül a vérbosszút elkerülni. A ledöntött rézkígyót pedig Jósuah javaslatára újra fölállítják.

A nép szüntelen siránkozik, visszavágyik az egyiptomi húsosfázekak mellé, újra meg akarják kövezni Uszirszafit. Mósze, miközben gondoskodik a nép testi szükségleteiről, minduntalan Isten jelenlétére emlékezteti őket: szavai nyomán minden anyagi átszellemül,

⁹¹ *Uo.*, 414. (II.)

jelképpé válik. A mézgás, fehér pelyhes tamariscus mannifera szellemi táplálékká, mannává lényegül át, a kősziklából fakasztott víz a hit Istenből áradó, kiapadhatatlan forrásává, a tengeren való átkelés megtisztulássá. Jósuah békességre inti a viszálykodó hébereket: a szeretetteljes szellemiség szimbólumává teszi az ételt és az italt.

Mósze szigorú tisztálkodási előírásokat fogantat: kötelező a rendszeres mosakodás – ha víz nincs, hát homokkal; elmaradhatatlan a lapátkák használata a félrevonulás helyén, a betegek elkülönítése a fertőzések megakadályozása érdekében. Meghatározzák a vándorló törzsszövetségek sorrendjét, a bányavidék népeivel való egyesülés rendjét.

Vándorútjuk során elébük tárul Szin-Horeb hegye: három hegycsúcs egymás mellett. E három csúcs ismét az Isten háromféle megnyilvánulási formájára utal. A legnagyobb a Naphegy, egy babiloni vagy sumér lépcsős templomhoz hasonlít, a kisebbik a Holdhegy – a Szin Holdat jelent –, a legkisebb a Nap-Hold házaspár gyermeke, a Fiú. A mítoszi világképben minden anyagi dolog szellemi erők megnyilvánulása. A hetedik nap megünneplése szintén jelképes értelmű. „Hat teremtsi, kitágulási szakasz után egy hetedik, lappangó, szunnyadó, tétlen szakasz következik, amikor a világba kiáradt erők mind visszatérnek az Egybe, s tökéletes nyugalomba merülnek.”⁹² A nép elérkezik a Szináj-félszigetre. Mósze összekovácsolta őket, lelkük rendbe szedve, megerősítve. Ekkor vonul el a szent hegyre átvenni a törvényeket.

d) A törvényhozó

Mósze életének ezt a korszakát a Harmadik könyv 20-29. fejezete tartalmazza. Míg Mósze távol van, a nép a hegy lábánál villámlást, mennydörgést lát, földindulást érzékel, istenfélelemmel eltelve földre borul. Mósze utazása a felső szférákon át *A hetedik égben* című, ezoterikus fejezetben olvasható, a hét ég a hét beavatási fokozat analógiája. A hatodik égben a mennyország és a pokol képzetének megfelelő helyeket lát: a Vezeklők Folyója a bűnhődés három helyére viszi a lelkeket, mások az Üdvözülők Folyamába jutnak, ami a hetedik égbe, az Édenbe vezet. Mósze találkozik a Messiással, a Szabadítóval: „Ő volt a különböző csillagvilágok embere, s ő a föld őskoráé, amikor még csak ázalagok, kagylók, csigák éltek a forró iszapban. [...] Az Első Ember s az Utolsó Ember alakjában ült trónusán, arcáról mindaz a szépség, jóság, szeretet, tisztaság, alázat, bölcsesség sugárzott, ami valaha megszületett az emberben, s meg fog születni a világ végéig.”⁹³ János apostol hasonlóképpen írja le a trónon ülőt *Apokalipszis*-ében: ő az Alfa és az Omega. Az *Én vagyok* története e

⁹² Uo., 439. (II.)

⁹³ Uo., 476. (II.)

„ kozmikus ember”, istenember vagy emberisten földi működéséről szól. A narrátor Mósze révületének érzékeltetésére az Ímrok néven ismert egyiptomi szobor képét idézi fel, ami véleménye szerint égi titkokat szemlélő beavatottat ábrázol.

A Törvény átvételének helye Szináj hegye, a Tízparancsolat az igazsághoz vezető utat tartalmazza. A hegység csúcsa ember és Isten, föld és ég összekötő pontjává válik. A hegy motívumának szakrális jelentése igen sokrétű: ezúttal a valóságos hegy lényegül át Isten megnyilatkozási helyévé, míg a hegy, melyen az égő csipkebokor megjelent, Mósze lelkéből vetült ki.

Asztrológiai értelmezésben a Kos poláris kiegészítője a Mérleg, a törvény eszméjével. Amikor Mósze a Törvényt megkapja, akkor a legerősebb népében az Egyiptomba visszatérés vágya. A régi korszak szimbólumát, nem aranyborjút, hanem aranyból való bikát állítanak, az Égi Bikát imádják. Ugyanazt a Bikát, amit Gilgames korában imádtak. De ami akkor előrelépés volt – és legalább olyan nehéz volt elfogadtatni, mint Mószenak a Törvényt –, az most visszalépés. Mósze az oltárnál Aharont látja főpapi öltözékben. A nép azzal indokolja hűtlenségét, hogy már negyven napja nem látták, azt hitték, meghalt.

Mósze az aranybikát szétveri, a zafirtáblákat földhöz vágja, véres megtorlást rendel el – háromezer embert ölnek meg. Mégis újra felmegy a hegyre, az összetört zafirtábla helyett gránitba vési a Törvényeket. Kétségbeesett kérdésekkel fordul Istenhez: miért alkotattak az ember gonosz ösztönei, miképpen tud az Isten előre mindent, miképp marad az ember mégis szabad, honnan tudhatják az emberek, mikor imádják Istent, s mikor bálványt. A kitérő válasz különös módon megnyugtató: ember ezeket meg nem értheti. „Nem volt benne többé ellentmondás, elcsitultak az indulatok háborgásai.”⁹⁴

Az amalekiták meg akarják akadályozni, hogy a héberek eljussanak Meribat Kadesba. Összezsapásuk az izraeliták győzelmével végződik. A Szabadító egy dombon magasra emeli botját, amin az Örökkévaló neve áll, amikor elfárad, barátai segítenek karját tartani. Ez a mozzanat az Istenhez hű népet szimbolizálja, szilárd hitükkel tudnak győzni.

A vándorló néphez utolsóként csatlakozik Jehuda és Simeon törzse – ezzel Mósze valamennyi törzset egybegyűjtötte. Meribat Kadesben elégetteti a régi szövetségi sátrat, helyette biborszövet, arany és drágakő felhasználásával újat építtet. A Sátor „a Világegyetemet tükrözte és ábrázolta. Szentély volt minden ízében, ahogy szentély maga a Kozmosz. Mértékei a világ alapjának számrendszerét ábrázolták kicsinyített arányban, oszlopai a népeket, lámpái a csillagokat, hétkarú aranylámpája külön is a világban s az

⁹⁴ *Uo.*, 494. (II.)

emberben levő hét szférát az anyagitól a szellemiig, az isteniig.⁹⁵ A Szentek Szentje tökéletes méretek szerint készült új szövetségi ládát rejt, a belsejébe zárt törvénytáblákat két kerub őrzi. Az új világkorszak szellemében új oltárt építenek, négy sarkán kosszarvakat formálnak. Az elbeszélő Michelangelo Mózes-szobrán a sarvakat ugyancsak a Kos jelének tartja.

Mósze is népszámlálást tart övéi között, akárcsak a *Vízözön*ben Lugal, az *Új ég, új föld*ben Gilgames. Ebben az életszakaszban hatalma megszilárdításán fáradozik, de hatalmával Istent szolgálja, nem tart igényt sem királyi, sem főpapi rangra. Napjai nagy részét bíráskodással, panaszosok és bűnösök fölötti ítélkezéssel, törvénytáblázattal tölti. Ettől kezdve Mesternek nevezik. Részlettörvényeket, egy leendő társadalom alapjait diktálja tanítványának, Jósua-h-nak. A nép azonban nem tudja elviselni Mósze igazságának súlyát, félnek szigorától, követelik, más vegye át tisztét. Ezért bírakat választanak, az ő közvetítésükkel érvényesül a Törvény megmásíthatatlan igazsága.

Meribat Kadesben végre újra egyesül Mósze családja, megérkezik Ciporra, a két fiú és Jethro. Ciporrának férje alakjáról a köszikla jut eszébe. Később Szent Pétert nevezi Jézus kösziklának, akire egyházát építi. Mósze vállain szintén egy új vallás alapjai nyugodnak. Szefera nézőpontja két fejezetben (Harmadik könyv 27-28.) jelenik meg, bepillanthatunk a magára hagyott nő félelmeibe. Mósze soha nem közeledik hozzá, mert akihez mindig szól az Úr, annak folyamatos önmegtartóztatást kell gyakorolnia. Érti, hogy urát halálos veszély fenyegeti, és erőszakos módon fog meghalni. A héberek világába nem tud beilleszkedni, idegennek érzi magát.

9. Mósze halála

A narrátor Mósze fokozatos elszigetelődését, teljes eltávolodását népétől és a hétköznapi élettől a Harmadik könyv 30-35. fejezetében beszéli el. Mósze nagy kört bejárva igyekszik megtalálni a legalkalmasabb betörési pontot Kánaánba. A türelmetlenebbek zúgolódásba kezdenek, felerősödik az ellentábor hangja. Kiderül, egészen szűk kör maradt hű a vezérhez.

A Gósenből kivonult nép a pusztában később hozzájuk csatlakozottakra támad, mert magukat tekintik a Választott Népeknek. A törzsszövetségek között a vallási élet körüli elsőség kérdésében támad viszály, a továbbhaladás irányának vitájában is pártokra szakadnak, de a leghangosabbak azok, akik már semerre nem hajlandók elindulni. Két próféta, Eldad és

⁹⁵ *Uo.*, 510. (II.)

Medad azt jövendőli, hogy Mósze meg fog halni, mielőtt az Ígélet Földjére érnének, a tanítványa, Jósuah fogja bevezetni őket. A jóslat hallatán még Mirjam is Mósze ellen fordul. Az egész tábor megbolydul, összezsapnak a gyűlölködők, véres harc bontakozik ki. Abiram és Dathan biztatására újfent meg akarják kövezni Mószt, a történet során immár harmadik alkalommal. Mósze fegyveresei és a léviták kétezer embert koncolnak fel.

Növekszik a bizalmatlanság Mószeval szemben, kémekkel ellenőrzik Kánaánt, valóban az Ígélet Földje-e. A vezér következetesen végrehajtja az Úr parancsát: a nemzedéknek, amely Egyiptomban élt, a pusztában kell elpusztulnia. Évről évre a hús éven felül levők negyvenedrészt kiközösítik, kikergetik a pusztaságba, „amíg egy teljesen új nép nem támad, Isten s a Törvény népe. Egy új emberfajta.”⁹⁶ Az új nemzedéknek a tisztaság és a szeretet útján kell járni, az igazság felé. Az idősök nem képesek teljesen befogadni az új világképet megrögzött szokásaik, bűneik, másfajta neveltetésük és gondolkodásuk miatt.

Korach a léviták vezetőivel, a gazdag törtetők élére állva megkérdőjelezi Mósze kiválasztottságát: „Te vagy az egyetlen, aki ismered az örökkévaló akaratát?”⁹⁷ Azzal vádolja Mószt, hogy istenkáromló, mert magát tette Isten helyébe. Hasonló vád fogja illetni úgy másfélezer év múlva Jézust is. A tömeg elégedetlenségét kifejező hasonlat előreutalás Mósze halálának módjára: „Így ordítottak összevissza, mindenik kiáltásuk olyan volt, mint egy-egy súlyos kő.”⁹⁸ Mósze a kétszázötven bűnöst másnapra a Szentélybe rendeli, hogy áldozzanak az Örökkévaló előtt. Sorra „illatszert” kapnak füstölőikbe, amitől aztán mind megfulladnak, orrukból, szájukból, fülükből vér folyik. Így pusztul el Korach, Abiram, Dathan is. Elsőszülotteiket a fegyveres léviták végzik ki.

Az eddig engedményként megtartott áldozatok eltörlésével újabb lázadás tör ki. Mósze szellemisége és a nép anyagiséga tovább nem fér össze, az eltávolodás végleges. A népet „Az áldozatok megszüntetése sem emelte magasabb szellemi szférába, ellenkezőleg: még mélyebbre taszította, a mágikusba. Elharapóztak a titkos áldozatok, a családi szertartások, jóslások, ráolvasások, a bűvölések.”⁹⁹

Jerusálim, akkoriban Sálimnak nevezték, bevehetetlen sásfészekként tűnik fel Mósze előtt, s a lázadókat sem tudja megfékezni. Egyik magányos órájában arra kéri a Nevet, mutassa meg magát: „nem látott egyebet, mint egy árnyék árnyékát, ahogy írva van: 'Senki sem látja Istent, hacsak meg nem halt!'”¹⁰⁰ A legutolsó lépést, az ugrást a transzcendenciába ő sem tudja megtenni. Hozzá hasonlóan kísérletet tesz Isten tökéletes megismerésére Assisi

⁹⁶ Uo., 597. (II.)

⁹⁷ Uo., 607. (II.)

⁹⁸ Uo., 608. (II.)

⁹⁹ Uo., 638. (II.)

¹⁰⁰ Uo., 628. (II.)

Szent Ferenc, Nikosz Kazantzakisz hőse az *Isten szegénykéje* című regényben. Ferenc arra kéri imádságaiban Jézust, mutassa meg neki a kereszthalált és a feltámadást. Krisztus azt feleli, csak a keresztet tudja megmutatni – ez egyben a feltámadás. Az ember az „át nem léphető körhöz” érve, önmagát mint korlátolt létmódot érzékeli.

Aharon és Mirjam bőrpoklosságba esik, a mitikus gondolkodásmód szerint rágalmaik és ellenszegülésük büntetéséeként. Mósze az asszonyt egy hétre eltávolítja a táborból, hogy megtisztuljon. Mirjam ugyan meggyógyul, de elveszti prófétáló képességét. Aharon esetében nem testi betegségről van szó. A Hang ítélete szerint Aharonnak meg kell halnia, mert gyenge a rábízott titkok őrzéséhez, félő, hogy illetéketleneknek adná tovább: „Jelentsd neki, hogy meghal, nehogy áruló lehessen.”¹⁰¹ Mósze egy hegyre vezeti testvérét annak egyik fiával, Eleázárral, a főpapi ruhát az ifjúra adja, s Aharonnak megmondja Isten üzenetét. Azzal vigasztalja, hogy Izraél minden főpapja az ő utódaiból kerül ki. Személyében testvérbarátját vesztí el. Mósze tettében Isten könyörtelen igazságérzete győzedelmeskedik az irgalom felett.

Mósze a táborba visszatérve kijelöli utódját, Jósuah-t, beavatja mindabba a titkok tudásba, amit hosszú élete során, 120 év alatt megtanult. Saját ruhájában vezeti a nép közé, ezzel is jelezve, ráruházta hatalmát. Ekkorra feleségétől és fiaitól teljesen elszakadt, nem köti semmi a földi világhoz. Alakjában felerősödik a zordon nagyság, fokozatosan elszakítja a szájakat, amelyek az emberekhez fűzik, a megkövezés előtt szinte jeges magány veszi körül.

Mósze elvonul a szent sátorba, imádságba merül, a Hang suttogása elnyomja a csöcselék kinti üvöltözését. Amikor rátörnek, szembenéz gyilkosaival, rendületlenül állja a rázuhogó közápport, holttestét egész kőhegy nyomja a földbe. A Hang fölötte is kimondja az ítéletet: „te kételkedtél a *népben*, kételkedtél az *emberben*, azért nem teheted lábad a megígért Földre.”¹⁰² Testét Jósuah és Pinehasz egy sziklabarlangban helyezi örök nyugalomra, egyetlen kísérőjük Szeffóra. Idősebb fiát mint elsőszülöttet megölik, kisebbik fia a lázadókkal vívott harcban esik el.

A héberek így vélekednek pusztulásáról: „Így kellett lennie az élet törvénye szerint: túlságosan nagy volt, semhogy elviselheték volna.”¹⁰³ A rabbi értelmezésében a freudi ihletésű apagyilkosság motívuma is megjelenik, ősi rituális tartalommal társítva: „Meg kellett ölniük azért is, mert a fiúk megölik atyjukat, s így válnak részeseivé erejének. A megölt atya vére forrasztja össze a gyermekeket. Mósze megölése forrasztotta Izraélt igazi néppé.”¹⁰⁴

¹⁰¹ *Uo.*, 640. (II.)

¹⁰² *Uo.*, 658. (II.)

¹⁰³ *Uo.*, 660. (II.)

¹⁰⁴ *Uo.*

Mósze asztrálteste azonban még nem tud nyugodni, viaskodik Isten akaratával, könyörög Gan Édenért, vagy ha oda nem juthat be, legalább az életbe térhessen vissza. Amikor megpillantja Jósuah-t és Eleázárt, mint második Mószét és Aharont, végül megnyugszik: a lét folytonossága békével tölti el. Már nincsenek vágyai, így beléphet az életből a létbe.

VIII. A mitikus történet dialektikus megközelítése: *Én vagyok*

1. Narratív szerkezet, a két pólus

Az *Én vagyok* hangnemét alapvetően meghatározza, és elkülöníti a tetralógia többi darabjától, hogy a narráció két különvált szólamot ötvöz. A történeten kívüli elbeszélő Jesuah ábrázolásában a tárgyilagos leírást pátosszal társítja, ezáltal a magas mimetikus mód és a mítosz szférájába emeli, míg Jehuda alakját annak ironikus megjelenítésével az alacsony mimetikus módba helyezi. A másik szólam Jehuda nézőpontja, az ő szemszögéből nézve Jesuah egyre inkább démonizálódik, a mítosz visszájaként, ironikus módon jelenik meg. A történet egyedi atmoszféráját e kettő, egymásnak ellentmondó ábrázolásmód feszültsége adja. Az apokaliptikus szimbolika Jehuda szempontjából démoni szimbolikává alakul, a külső narrátor viszont őt ábrázolja alvilági jelképekkel, s jeleníti meg a mítosz parodizálójaként. A szituáció drámaiságát fokozza, hogy a démonikus jellegzetességeket Jehuda saját magán nem veszi észre. Jesuah alakjában a mítoszi világkép folytatódik, az ószövetségi mítosz újraértelmezésével beteljesíti és meg is haladja azt. Az elbeszélő Jehuda karakterét lélektanilag közelíti meg, ennek eszköze a belső monológ, megismerjük gondolatait, érzéseit, terveit és vívódásait, közelről szemlélhetjük az árulóvá válás folyamatát. Ez a mítosz pszichologizálása.

A *Vízözön* világához hasonlóan ebben a regényben is sokféle szinten megjelenik a transzcendens és a chthonikus szimbólumrendszer (az utóbbi fogalom Meletyinszkijnek a III. fejezetben elemzett monográfiájából való), hol egymással ütköztetve, hol egymásra vetítve. Jehuda számára a mennyek országának közelségét hirdető Jesuah a zsidó nép és vallás jövőjét veszélyeztető Álmessiássá válik. Ebből a szempontból következetesen jár el, amikor Jesuaht elárulja, hiszen ezzel megmenti a többieket. Későn döbben rá, mennyire rosszul ítélte meg, s ezzel mekkora szörnyűséget követett el.

A regény mindkét principális hőse erőszakos halált hal. Mint árnyék a fénnel, éj és nappal, oly szervesen összekapcsolódnak. Jesuah az emberi öntudatra ébredt Minden, Jehuda ennek tagadása, a Semmi állítása.

Az árulás jelentőségét az elbeszélő idő múltból jelenre váltása is kiemeli: a narrátor jelen idejű igéket használ a 71. fejezetben onnantól, hogy a katonákkal megérkező Jehuda észreveszi a nabit, egészen a történet végéig, az utolsó, 75. fejezetig. Ez a „kizökkent időt” érzékelteti, és a két típus, áruló és elárult helyzetének örök érvényűségét. Jehuda ekkor követi el az archetipikus bűnt, amiért a világra jött. Később lelkifurdalás gyötri, majd

megvilágosodik, s levonja a végső konzekvenciát önmaga számára. A jelen időben elbeszéli eseményt az árulástól a büntudaton keresztül a megtérésig vezet.

a) A történeten kívüli, onnipotens elbeszélő

A történet 75 fejezetből áll, egy kívülálló, személytelen narrátor beszéli el a 12. fejezet kivételével; ez Jehuda bar Simon egyes szám első személyben írott emlékiratait tartalmazza.

A regény címe Jesuah két szavát idézi, mely a történet során különböző szövegösszefüggésben többször elhangzik. Jelentése mind Jesuah, mind Jehuda szempontjából döntő fontosságú. Az elbeszélő Jesuah alakját nagyjából az Újszövetségben fennmaradt képek megfelelően ábrázolja, a három szinoptikus – Máté, Márk, Lukács –, és a később keletkezett János evangéliumát egyaránt felhasználva. Ez utóbbi evangéliumhoz mintaszerűen nyúl: nem él vele kritikátlanul, de számos olyan homiliát átvesz, amelyek a szinoptikusoknál nem szerepelnek. Figyelembe veszi az apokrif evangéliumokat, Jézus kortársainak, az esszéusoknak és a Keresztelő János-tanítvány mandeusoknak a szövegeit, valamint számos, Jézus személyéről szóló történeti művet – utóbbiakban találhatók nem bizonyítható spekulációk is.

A narráció struktúrájában – Jehuda bar Simon emlékiratain kívül – egy retrospekció található: a 17. fejezetben Mariam, Jesuah édesanyja visszaemlékszik fia születésének körülményeire, cseperedésére, azokra a jelekre, melyek későbbi kiválasztottságára utaltak. A narrátor Jehuda mellett Mariam ábrázolásakor él a belső monológ eszközével. Mariam felidézi fia gyakori szavajárását: én vagyok és ne félj. Az anya „Mindig aggódott érte, éppen amiatt a különös vonása miatt, hogy semmitől sem félt.”¹ Jesuahval ellentétben a hatalom mindig fél: fél Heródes, Chanan, Simon mágus, de olykor még a tanítványok is.

Amikor Mariam Jesut bemutatta a Miskánban, Simon, a régi íráskor ismerője, a csillagok útjának fürkészője így szólt: „Uram, elveheted most már a te szolgádat, mert szemem látták az Eljövendőt!”² A káld tudósok Babiluból, akik néhányszor felkeresik Simont, és az új világhónap, a Halak eljövételéről beszélgetnek, az evangéliumban szereplő napkeleti bölcsek megfelelői. A *Vízözön* beavatottainak utódai, akik az egész világon összeköttetésben állnak egymással. Mariam és a kisdéd elé az uralkodó jelvényeit helyezik: aranyat, tömjént és mirrhát. Simon hisz a lélekvándorlásban, a mitikus ismétlődés sorába helyezi Mariam fiát, egyben megjósolja az anya szenvedését: „Fiad, Jesuah befejezi a sorát azoknak, akiket Jesuahnak neveztek. [...] Sorsod nehéz lesz, mert a gyermek, akit szültél, átmegegy a vízen és

¹ KODOLÁNYI János, *Én vagyok I-II.*, Bp., Szent István Társulat, 2002 (Kodolányi János művei) 212. (I.)

² *Uo.*, 215. (I.)

átmegy a tűzön, te pedig rettegsz és sírsz miatta.”³ A víz és a tűz egyrészt világalkotó elemek, másrészt az isteni büntetés eszközei, mely hol víz-, hol tűzözönnel sújtja a Földet. A tűz és a víz elem nemcsak Simon, hanem Mélek, Gorgias, és természetesen Jesuah tanításában is megjelenik.

Az elbeszélő Jézus családjára vonatkozóan a protestáns felfogást teszi magáévá. Mariam második felesége a megözvegyült Józsifnak, a férfi előző házasságából két fiú és egy leány született. Mariam elsőszülöttje után még két fiút és egy lányt hozott világra. Az asszony azóta egyedül maradt, férje elhunyt.

A Jesuah fogadását hírül adó Gabriél arkangyal a Holddal azonosítódik – a holdtölte és az újhold között 28 nap telik el, eddig tart egy női ciklus. A várandós Mariam meglátogatja nagynénjét, Elisabéthet, szavai a Magnificatot idézik. Simon felhívja a nő figyelmét három bolygó együttállására a Halak csillagképben. A katolikus dogma szerint Mária szűzen fogant, ennek gyökerére világíthat rá a csillagvizsgáló bölcs Jesuah születési horoszkópjára vonatkozó értelmezése: „Mikor a gyermek született, éppen távozóban volt a Szűz. Tehát a fiad a Szűztől született, leányom. [...] Nem vagy-e te Áron nemzetiségéből való s nem váltál-e a Miskán szüze, amíg férjhez nem mentél?”⁴

A regényben etnikai sokszínűség és a sokféle vallásnak megfelelően többféle mitikus világkép együttelezése tapasztalható. Időszámításunk első évtizedeiben Izrael a római birodalom provinciája, a politikai vezetés a rómaiak kezében van, a társadalmi és kulturális elit zömét a betelepült görögök alkotják. Az elbeszélő remek életképeket rajzol a hétköznapi emberekről, szemléletesen és pontosan írja le az épületeket, a szokásokat, az ételeket, a tárgyakat és ruhadarabokat sokszor eredeti héber nevükön nevezi. A kafarnahumi Gyülekezet Házának leírásakor kitér a koldusok helyzetére is, megállapíthatjuk, hogy bizonyos társadalmi rétegek sorsa azóta sem változott: „Meztelen gyermekek, puffadthasúak, de éhesek, mint a kikötő patkányai. Őket bérbe szokták adni koldusvállalkozóknak. Voltak csendesek, szerények is, akik csak imádkoztak, vagy prófétai mondásokat idéztek gépiesen”.⁵ A narrátor ismerteti a templom felépítését, a férfiak és a nők számára kijelölt, elkülönített részeket. A Tóra ősi szent nyelven írott szavait alig érti valaki, ezért arámul is fölolvassák.

A narrátor Heródes hatalomra jutását, a lakosok növekvő kétségbeesését a démonikus szimbolika elemeivel festi elénk (19. fejezet). „Az Alvilág kora volt ez. Lázadás lázadást, vereség vereséget követett. Heródes végül római segítséggel ostromolta meg saját fővárosát,

³ *Uo.*, 217-218. (I.)

⁴ *Uo.*, 217. (I.)

⁵ *Uo.*, 28. (I.)

Jerusálimot”⁶. Minden nevesebb családot kiirtott, az ország megtelt besúgókkal és kémekkel. Heródes regnálása az apokaliptikus jelképrendszer kifordítása: „És ez a kegyetlen zsarnok Messiásnak képzelte magát. Az egész világon uralkodni akart, ahogy Jesajáhu írásaiban olvasta.”⁷ Halála napját örömmünneppé avatta a nép. Ebben a korban minden gondolkodó a szent iratokat böngészte, tudták, hogy a Nap a Kosból a Halakba fordult, és azt is, hogy a Jupiter–Szaturnusz együttállásakor prófétának kell születnie.

Ebben a nyomasztó légkörben gyűlnek össze Kafarnahum vezetői és befolyásos emberei a tanító (sófer) házában, hogy Jesuah beszédeit górcső alá vegyék. Az egyik kereskedő felháborodottan idézi szavait: szerinte az Úr az emberben lakik, a világ, az élet és az ember örökkévaló. „Mert csak Adónáj örökkévaló, áldassék a neve mindörökké! Minden egyéb mulandó, romlandó teremtmény. Csak öt férfinak a nevét mondta ki az Úr már születésük előtt, Noahét, Hénochét, Mószeét, Élijáhuét, az ötödikét nem ismerjük, ő a Szabadító lesz. Hogy merészel tehát az a nazir olyat hirdetni, hogy minden ember nevét kimondja az Úr már a születése előtt, még az asszonyokét is?”⁸ Nem ismerik fel, hogy ebben az öttagú mitikus héroszsorozatban Jesuah a feltételezett Szabadító. Jesuah a kor patriarchátusát figyelmen kívül hagyva a nőket is lélekkel ruházza fel, az üdvözülés lehetőségét tőlük sem tagadja meg. Az előljárók megállapodnak, Jesuahnak többé nem engedik meg, hogy a Gyülekezet Házában tanítson, de máshol hirdetheti tanait.

A tetralógia egyik alap gondolata, a világ hármasság tagozódása ebben a történetben is helyet kap: Jehuda és tanítványai folyton szem előtt tartják, hogy mindennek három tükröződése van: szellemi, lelki és testi.

A korszak nemi erkölce is feltárul, a férfiak nagy része hedonista felfogású: tízegyhány éves arab ágyasok, a nyilvánosházak alázatos vagy nyegle szajhái, művelt görög hetérák és szemrevaló cselédlányok közt válogathatnak. A nők a szexuális vágyaknak, játékoknak pusztán tárgyai lehetnek, alanyai csak igen ritka esetekben.

Amikor a papok és írástudók összegyűlnek a jeruzsálemi főpap palotájában, hogy döntsenek Jesuah sorsáról, az elbeszélő szavaikkal és viselkedésükkel jellemzi őket (63. fejezet). Chanan ismerteti a Jehudától kapott írások tartalmát a többiekkel. Ezekben Jesuah az embert Isten mellé állítja, a főpap szerint titokban egy halistent vagy vízikigyó-istent imád. Attól tart, hogy a nabi polgárháborúba taszítja Jisraélt. Mivel nem végezhetik ki, ezért azt javasolja, adják a római helytartó kezébe, mondván, az Impérium ellen lázít. A Kefa az evangéliumban is olvasható szavakat használja: „Inkább haljon meg egy, mintsem az egész

⁶ *Uo.*, 237. (I.)

⁷ *Uo.*, 239. (I.)

⁸ *Uo.*, 244. (I.)

nép pusztuljon.”⁹ Egyedül Nikodémós veszi védelmébe a nabit, pedig mindnyájan tudják, hogy a Pogányudvar bazárai Chanan jövedelmét gyarapítják, s a nép régóta zúgolódik a Miskán udvarán folyó kereskedelem ellen. A többiek Nikodémóstól a Jesuah okozta kár megtérítését követelik, ő erszényét az asztalra veti, s távozik a „baráti beszélgetésről”. Az elbeszélő a Kefa megdöbbenését a váratlan, nagyvonalú, őket kicsinyessé tevő gesztus fölött önuralma elvesztésével érzékelteti: „Hol a stílusom? [...] Hányszor mondjам, hogy a stílusom itt legyen, a táblám ott, az írónádak... mi? – Uram, mindent a helyére tett a te szolgád – nyögte a titkár. A kettétört stílus darabjai az emelvény padlóján heverték.”¹⁰

Ebben a regényben is találhatók versbetétek, általában egy-egy vallásos ének, himnusz vagy zsoltár. Jesuah és első követői, a négy halász Halleluját énekelve vándorolnak (3. fejezet). A csillagképek változása még a gyerekjátékokba, mondókákba is beszivárog. A gyerekek először bakkecskéhez hasonlítják mondókájuk örült hősét, majd az a két állat jut eszükbe, amelyek az egymást váltó horoszkópok és világkorszakok szimbólumai: „Kos meg hal? Ha-ha! Szakállas hal!”¹¹

Mártha házimunkája közben egy régi szerelmes dalt énekel, Nathanaél javaslatára a tanítványok Mósze győzelmi dalába fognak és táncolnak. Az elbeszélő az ének eredetéről megjegyzi: „az is lehet, hogy Áron húga, Miriam dalolta”.¹² *Az égő csipkebokorban* Miriam a győzelmi ének szerzője, amely az egyiptomi sereg tengerbe veszéséről szól.

Míg a tanítványok a Mesterre és három kísérlőjére várakoznak Pán barlangjánál, Mattai a csüggedők biztatására dalt énekel az isteni útról: „*Boldogok, akik feddhetetlen utakon járnak, / Boldogok, akik az Úr törvényében járnak!*”¹³

A szamaritánusok földjén a főpap megmutatja Jesuahnak az Árontól származtatott Tóra-tekerceket. A nabi szerint Árontól egyetlen zsoltár maradt fenn, ennek sorai *Az égő csipkebokor* Nap-himnuszában térnek majd vissza, amit Eknaton szerzett: „*Te szép vagy, te nagy vagy, / Te tündökölsz magasan minden ország fölött!*”¹⁴

Jehuda Jeruzsálem közelében görögül éneklő asszonyok kórusát hallja: Attis vagy Tammuz sírját készítik elő. A pogány ünnep szerepeltetése Jesuah történetében a meghaló és feltámadó isteneket a Mester előképeivé teszi.

⁹ *Uo.*, 240. (II.)

¹⁰ *Uo.*, 248. (II.)

¹¹ *Uo.*, 59. (I.)

¹² *Uo.*, 67. (I.)

¹³ *Uo.*, 410. (I.)

¹⁴ *Uo.*, 129. (II.)

Taddé-Lebbé nezrethi tartózkodásuk alatt visszatér foglalkozásához, gerendákat cipel, és a jeruzsálemi szegények ajkán született dalt dúdol. Az ének később elszakad munkadal jellegétől, Jehuda a főpap háza felé tartván, majd onnan jövet a kölykök siránkozó dalát magára vonatkoztatja: „*Hoi nekem az ő spionjai miatt, hoi!*”¹⁵

Az utolsó baráti tömeg összejövetele alkalmával a Mester minden követőjét vízbe merítik, közben Nathanaél vezetésével magasztaló dalt énekelnek.

b) A betéttörténet: Jehuda bar Simon visszaemlékezése

A 12. fejezet Jehuda bar Simon egyes szám első személyben írott, görög nyelvű feljegyzéseit tartalmazza, az elkülönülő részek római számokkal 25 alfejezetre oszlanak. Az emlékirat terjedelme kb. a regény egyötödét teszi ki. A feljegyzések akkor keletkeztek, amikor Jehuda elhagyta gamalai birtokát, és Kafarnahumba ment: Jehuda születésével kezdődnek, és Jesuah megismerésekor maradnak félbe. A narrátor később többször megemlíti, hogy Jehuda feljegyzéseket készít a Mesterről és tanítványairól, de ezekből nem idéz. Az iratok egy olyan lélek szerkezetét, e szerkezet genezisést mutatják be, amely lehetővé teszi a majdani áruulást.

Az önvallomás műfajának első klasszikusa Szent Ágoston *Confessiones* című írása. Augustinus bűnökkel terhelt előéletét vallja be, és megtérése történetét tárja az olvasó elé, Jehuda viszont a világ előtt titkolt vétkeit jegyzi fel, s feltárulkozását nem követi megtisztulás.

„Lábbal előre jöttem a világra. [...] ahogy mást a sírba visznek”¹⁶ – az első szavak drámai kontrasztja, születés és halál összekapcsolása azt érzékelteti, a születés mennyire meghatározhat egy egész életet: Jehuda bal lába megsérül, ezért egész életében biceg. Farfekvéses születése miatt gyakran így emlegetik, csúfolják, szinte negatív eposzi jelzőjévé válik: Lábbalszületett. Testi fogyatékosága miatt nem lehet nazir, azaz fogadalom által bizonyos önmegtartóztatásra kötelezett férfi. A nyomorék gyanakvása és képmutatása jellemzi: hatalomra, boldogságra szomjazik, de nem hiszi, hogy tulajdonságai, személyisége révén birtokukba juthat. Örökké elégedetlen, és sehová nem képes teljesen beilleszkedni.

Jehuda anyja az öcs megszületése után meddővé válik, élő jelképeként a külső-belső romlásnak, elátkozottságnak. Az archaikus létszemlélet magyarázata az asszony állapotára: tragédiájában valami ősi bűn út vissza, a gonosz lélek szállta meg méhét. A kiégett szemű, elhanyagolt külsejű, tétován himbálódzó fiatalasszony és a körülötte pusztulásnak induló ház, gazdaság leírása, képvilága a rosszat, a démonikus szimbolikát idézi. Atyja Jehuda törzséből

¹⁵ *Uo.*, 219. (II.)

¹⁶ *Uo.*, 70. (I.)

származik, anyja Simeonéból, kisgyermekkorában Kerijothban és Beérsebában élnek, később Gamalába költöznek, itt ragad családjukra a kerijothi név.

Apja az egyik szolgától szeretne újabb gyermeket, akit anyja gyűlöletből Lilithnek hív. Lilith a héber apokrif iratokban Ádám első, Éva előtti felesége, a negatív női princípium. Édesanyja a névadással saját rossz tulajdonságait vetíti ki a szolgálóra. A férj tanítói és előljárói rábeszélésére eladja a szolgát – Jehudának hiányoznak esti énekei.

Gamalában Jehuda és öccse halászok társaságában játszadoznak, itt ismerkednek meg Mélekkel, az öreg bölccsel. Mélek a világot alkotó elemek közül a vizet tartja alapvetőnek, archaikus mítoszi világképben él: „Vízen születtem, vízből jöttem, vízen fogok elmenni”.¹⁷ A víz az élet forrásaként, feltételeként, és a halálba átvetető csatornaként jelenik meg. Jehuda anyai nagyatyja nem örül az öreggel való barátságuknak, azzal gyanúsítja a halászokat, hogy a Kígyóistent imádják. Mélek a gyerekek kérdéseire így válaszol: „Nem afféle közönséges kígyó, hanem kígyóhal. Ugyanaz, akit Mósze atyánk, áldott legyen az emléke, kiszögezett a fára. [...] De nem kígyó, nem kígyó. És nem isten! Ó, ti tudatlanok!”¹⁸ Megnevezi az eddigi Jesuahk sorát, akiknek sorsát Jesuah bar Jósizf folytatja, küldetésüket ő teljesíti be: „akihez mi könyörgünk, s aki él az Atyával mindörökké, Jehósuah. Így nevezték a Hal fiát, Mósze választottját. Így Sirach fiát, meg annak a nagyapját. Ugyancsak Jesuah Mestert is, akit a régi időkben megköveztek mint káromlót, pedig nem volt az.”¹⁹ Az istenembert öröktől fogva létezőnek tételezi, akinek már elődeit is meg nem értés, félreértés vette körül. Az *Új ég, új föld* hibbant halászával, Elulai-jal összehasonlítva Mélek pozitív szereplő, az ősi isteni bölcsesség hordozója, míg Elulai gúnyos megjegyzéseivel a helyes útról való letérésre, az őszintétlenségre figyelmeztette Gilgamest és ellenlábását, Diggint. Mélek ismeri a *Vízözön* korának isteneit, Eát és Enkit, tudja, hogy ők tanították bölcsességre az embereket. Az öreg halász szerint a kígyóhal természete az ember sorsát példázza: a kicsiny hal a világtengerből folyókba és tavakba úszik, ahol megerősödik, felnövekszik, majd kifejlődve visszatér a világtengerbe.

Jehuda édesanyja betegségéről olvasva újra felmerül a tetralógiában több helyütt tetten érhető nőkkel szembeni előítéletesség gyanúja. A menstruáló nő ábrázolása a démonikus szimbolika képzetkörébe illeszkedik, de a férfiszemzőg tudatlansága és kívülrállása jellemzi: „Ha havibajos nő ül fa alá, a gyümölcsök lehullanak, a levelek összesodródznak és elszáradnak. Gabona között járva a kalász nem terem. Ha virághoz nyúl, elhervad. Ezért kell az ilyen nőnek elkülönülnie. Mert a teste mérget tartalmaz, s a méreg megöl minden életet.

¹⁷ Uo., 79. (I.)

¹⁸ Uo., 81. (I.)

¹⁹ Uo.

Anyánk azonban nem négyhetenként telt meg pusztító méreggel, hanem folyton teli volt vele végzetesen.²⁰ Jehuda viszonyulásának háttérében a mózesi törvények állnak: a héberek előírták a havibajos nő elkülönítését, amíg el nem múlnak tisztulásának napjai; a rendelkezésnek főként higiéniai okai voltak. Jehudában a tőle idegen testi folyamat undort kelt. Megvizsgáltatja anyját egy esszénussal, aki szerint méhében egy gonosz lélek ütött szállást, s elszívja életét. Gyógymódként mézes bort javasol: „A bor az élet itala, erősíti az asszonyt. A méz a halál eledele, jóllakatja a gonosz lelket. Ha nagyon gyötörné a gonosz mégis, tegyetek a borba egy kis mákfőzetet, ez erősíti a halál eledelének hatását.”²¹ Jehuda anyja attól hal meg, hogy fia túl sok mákfőzetet kever a mézes borba. Atyja mitikus értelmezése szerint a tisztátalan lélek ölte meg, aki a méhében lakott. Az asszony temetése után az egész család megkönnyebbül.

Jehuda nehézkesen mozog, testiséghez és anyaghoz kötött, ugyanakkor létfilozófiai kérdések iránt érdeklődik. Viselkedése minden helyzetben kifinomult, beszéde választékos, az emberek közti érintkezés külsőségeit tökélyre fejleszti. Ifjúként a cirkuszért rajong, majd kiegyensúlyozatlan, sóvárgó viszonyulása alakul ki a női nemmel szemben. Minden nő pusztán látványa szívdobogást okoz, látja, tapintja, érzi testük minden porcikáját. Jellemhibái közé tartozik büszkesége, rátartisága, úgy érzi, különb mindenkinél. Ez már testi hibájából nyilvánvaló: környezetében nincs még egy lábbal született. Legjobban a rabszolgákkal kereskedés tetszik neki, anyja szavajárását az egész női nemre vonatkoztatja: „Válogatott ifjú lányok a világ minden részéből [...] Csupa gyönyörű Lilith. S mind a kereskedő, rendelkezik velük”.²² Jehuda számára Lilith a kockázatmentes nemi kapcsolatra igénybe vehető nők megnevezése.

A kereskedő folytonosan más, jobb életre vágyakozik, míg konkrét életvitele ennek ellentmond. Mindig a magány, a hontalanság perceiben áhítozik tisztább életformák után. Ösztönösen hajtja végre a kényelmi, anyagi érdekeitől diktált tetteket. Öröksége kiadását kérő öccsének a hagyományra hivatkozva mond ellent, voltaképpen üzleti számításait félti.

Jehuda életmódjával szembeni kétségei önálló szubjektumként kivétülnek. „Öt-hat lélek vitázott bennem. Gazdagnak lenni, úgy élni, mint a görögök, példát mutatni a fajtámnak, hogy legyen okos – mondta az egyik. Elvonulni a világtól, a tő partján élni, halászni, gyermekeket nemzeni, egyszerű életre oktatni őket – sürgetett a másik. Békén élni a hódítókkal, a gójimmal, menteni, ami menthető, örizni és hirdetni a törvényt – unszolt a harmadik. Lázadni, ölni, gyűjtogatni, bosszút állni, pusztítani a betolakodottakat s mindenkit,

²⁰ *Uo.*, 105. (I.)

²¹ *Uo.*, 107-108. (I.)

²² *Uo.*, 84. (I.)

aki szolgálja őket – tüzelt a negyedik.”²³ Ez az intellektuel, az értelmiségi vívódása, döntésképtelenségéből cselekvésképtelenség, sodródás fakad. Csűrös Miklós lényeglátóan állapítja meg, hogy nincs benne uralkodó eszme, nincs a személyiséget maga köré rendező belső mag. Korlátozásnak látja az elkötelezettséget, a tudatos választást. Mitikus előzményként, párhuzamként a szanta Hephaistost s a vagyont üldözött Polykratest említi, míg harcias nagybátyja Makkábi Jehuda reinkarnációjának hiszi magát.²⁴ Görög üzlettársaira irigykedve az Olymposi társasághoz hasonlítja őket, önmagát a vasmegmunkáló istenhez: „Én, a szanta Hephaistos, az Alvilágba rúgva kovácsoljam a szerencséjüket.”²⁵ Látszólagos szabadsága mögött lelepleződik az ösztöneinek, érdekeinek alávetettség, anyagi gazdagsága mögött az üresség, lelki szegénység.

Az emberek, akikkel Jehuda kapcsolatba kerül, mind egy-egy cselekvési lehetőséget reprezentálnak a zsidóság elnyomott, függő helyzetében.

Fükként lelkesen tanul, játszva elsajátítja a héber, a görög, majd a latin nyelvet, matematikával is foglalkozik. A titkos tudás megismerésének vágya vezérli a felszabadított görög rabszolga, Gorgias iskolájába, aki a pogány filozófusok peripatetikus tanítási módszere szerint, ligetben sétálva fejtegeti igazságait. Gorgias bölcsellete Hérakleitos és Pythagoras tanításait ötvözi, szerinte a Szellem teremti az alsóbbrendű valóságokat. A világ a Szellem folytonos kiáradása és visszaáradása, a létezés alapeleme a tűz, ami azonos a Szellemmel. Felfogása szembeállítható Mélekével, aki halásként a víz elemét tartja alapvetőnek. Gorgias úgy véli, az isteni bölcsesség minden népnél ugyanaz.

Jehuda a tudással hatalmat akar szerezni saját céljai szolgálatára. Gorgias a Logos megértésére biztatja, ami közös jellegzetessége a különböző vallásoknak és gondolkodásmódoknak. Gorgias avatja be a héberek Háromságának tanába: a Hether, a fénnel koronázott Atya, a Chochmach, a teremő Bölcsesség és a Binach, a rendező Elv. Eszmeifuttatásában a tetralógia egyik vezérmotívumának, a világ három tartópillérének újabb kifejtésével találkozunk. A héberek Háromsága után *Az égő csipkebokorban* megismerjük az egyiptomi Ízisz–Ozirisz–Hórusz hármasságot. Jehuda leghőbb vágya, hogy bejusson a belső körbe, és tudásának megfelelő elismerést kapjon. Azzal vádolja mesterét, hogy titkos szertartásokon a pogány Dionysos istennek hódol.

Jehuda a Gorgiasszal való szakítás után új életcélra talál: kereskedőnek áll. Foglalkozása egész gondolkodásmódját mélyen meghatározza, elkábítják a földi kincsek, a külsőségek. Megtudja, hogy Gorgias házába betörték, megverték, feleségét megerőszakolták,

²³ Uo., 127. (I.)

²⁴ CSÜRÖS Miklós, *Jehuda bar Simon emlékiratai*, Kritika, 1970. 12. sz. 40-43.

²⁵ KODOLÁNYI János, *Én vagyok I-II.*, i. m., 135. (I.)

két gyermekét félholtra verték. Az őrség néhány zendülőt elfogott, de másnap hazaengedték őket. Gorgias az eset után elhagyta Tiberiast, valószínűleg Itáliába költözött. Jehudát idegengyűlölete nem akadályozza meg abban, hogy egy gazdag és előkelő görög céghez társuljon busás részesedés ellenében. Myrmecides és Thoas beveszik harmadik tagnak, Elathba küldik elefántcsonttal kereskedni, három évet tölt külhonban. A két szélhámos bankár addig lefölözi kereskedelmi ügyleteinek hasznát. Jehuda olykor nyilvánosházba jár, görög hetairákkal folytat viszonyt. Elathban megvásárol egy tízesztendős arab lányt, és három évig vele él. A szolgálókhoz is szívesen közeledik, hiszen a törvények nem tiltják. Ezek a viszonyok nem járnak számára kockázattal, mindegyik nő alárendelt helyzetű hozzá képest, nyugodtan használhatja őket. Kicsapongó életmódjához anyakomplexus társul: „Olyan asszonyra vágytam, aki úgy szeretne, mint az anyám.”²⁶

Hazatérve meglátogatja a tudós Gamaliélt, a békés ellenállás, a nemzeti önvédelem szellemi útjának hirdetőjét. Beszélgetésük után úgy érzi, ő a legigazabb férfi, akivel eddig találkozott.

Jehuda legjobb barátja anyai nagybátyja, akit szintén Jehudának hívnak. A névegyezés és sorsuk párhuzamossága énmegkettőződést sejtet, az idősebb Jehuda a főszereplő alteregójaként is értelmezhető. Nagybátyja a szélsőséges héber nacionalista típusa, a „Túlzók” egyike, minden bevándorlótól meg akarja tisztítani Jiszraélt. Együtt járnak Gorgias görög iskolájába, hogy kifürkésszék a pogányok titkos ismereteit. Jehuda nagybátyjának mitikus előképe goloniti Jehuda, a zelóták meggyilkolt vezetője. Először a nagybáty, majd a főhős Jehuda ugyanabban a gadarai kőfaragó műhelyben dolgozik. Mindketten ugyanabba a nőbe szerelmesek, és bár más-más módon, de tönkreteszik életét.

Visszatérően Elathból Jehuda nagybátyja oldalán ifjú feleséget talál, a tizenhat esztendő Judithot, egy jómódú csónakkészítő család negyedik sarját. Már kisfiuk is született. A nagybáty pénzt kér kölcsön Jehudától, amit aztán nem ad meg. Időről időre eltűnik, néha több mint egy hétig sem kerül elő. Nagybátyja távollétében az ifjú rendszeresen késő estig marad sógornőjénél.

Jehuda vágyának és megvalósulásának paradoxona, hogy sokat ábrándozik szerető, odaadó feleségről, de amikor végre Judith szerelmét érezheti, rejtőzködniük kell. A nő boldog éneke anyjára emlékezteti. Judith Jehuda jellemének ellenpólusa, házasságtörő szerelmét kompromisszumok nélkül vállalja. Házassága megalázó börtöne helyett Jehuda felszabadítónak, életadónak hitt szerelmét választja. Jehuda nem vállalja szerelmét, mert a törvényt látszik sérteni. A nő azonban nem fél a törvénytől, mert Isten akaratát látja

²⁶ *Uo.*, 150. (1.)

szervenvedélyében. Lelki konfliktusa abból adódik, hogy felismeri, Jehuda sem méltó szerelmére: „Ne titkolózz, ne színlelj előttem [...] Már régóta tudom, hogy el akarsz hagyni engem és a gyermekedet.”²⁷ A férfi kicsinyesen, gyáván menekül előle, azt mondogatja, hogy elmegy a pusztába Jochanant követni. A vízbemerítő tanítása a titkos ismeretek iránti kíváncsisága miatt érdekli. Amikor Jochanant elfogják s börtönbe vetik, ez a lehetőség is meghiúsul. Jehuda számára már ekkor az ötlik fel egyetlen megoldásként, hogy nagybátyját feladja a hatóságoknál mint lázadót. A vívódásnak Judith vet véget: inkább eldobja életét, mintsem beletörődjék, s abban a helyzetben maradjon, amitől undorodik. Egy éjszaka sok bort isznak, a nagybáty részegen elalszik, Judith ad egy utolsó emléket Jehudának: újra egymáséi lesznek. A férfi aztán apjától hallja, hogy Judith felakasztotta magát. Senkinek sem szól viszonyuk természetéről. Eszébe jut a Nebo-hegyi asszony jóslata: „Átkozod a gyilkost, de a meggyilkolt nem átkoz senkit.”²⁸ Úgy értelmezi, a jövőndőlés Judith halálára vonatkozik. Az emlékirat befejező bekezdései azonban azt sejtetik, még nincs vége Jehuda pokoljárásának, sorsát még nem teljesítette be. Elhatározza, hogy megkeresi a Kafarnahumban hallott nabit, és tanítványává szegődik.

2. Jesuah alakja két nézőpontból: az objektív narrátor és Jehuda szemszöge

A regény másik főhőse, Jesuah kétféle látópontról ábrázoltatik. A tárgyilagos elbeszélő egy mitikus világképben helyezi el, megismertet tanításaival és tetteivel, családjával és barátaival. Jesuah az ősi mítoszt éli újra, története variáció az egyistenhit bemutatására, egy archaikusnak tételezett szeretet-vallás új kinyilvánítója, egyben új világkorszak meghirdetője. Jehuda mindebben kételkedik, hitetlen „szemüvegén” keresztül Jesuah egy szemfényvesztő, hóbörgő, ellentmondásos tanokat terjesztő Álmessias. Ez a kettős tükör (utalás Northrop Frye *Bibliát* értelmező könyvének címére), a narrátor által élénk festett, és a Jehuda lelkében élő kép egymásra vetítése, összehasonlítása a befogadó számára különös feszültséget teremt. A két nézőpontban megfigyelhetők érintkezési pontok, és végzetes eltérések is.

A történet nyitó képe: Jesuah a Kinnereth taván halászókból tanítványokat gyűjt. Ez visszautalás az *Új ég, új föld*-ben fel-felbukkanó gúnyrajzra a bikafejű emberhalászról. Jesuah tulajdonképpen újból összegyűjti őket, hiszen a Jordánnál már találkoztak, aztán szétváltak útjaik. A hangulat idilli, Simon szerint „olyan a tó, mint egy nagy szív.”²⁹ A két testvérpár, Simon és Andreas, valamint Jákob és Jochanan a Jordánnál töltött időkre, Jochanan

²⁷ Uo., 171. (I.)

²⁸ Uo., 176. (I.)

²⁹ Uo., 6. (I.)

vízbemerítéseire emlékeznek. Jesuah bar József a Fürdető elfogása után eltávozott körükből, s ők visszatértek a Kinnereth mellé. Most meghívja őket, legyenek emberhalászok.

Jesuah a Kos-korszak végén és a Halak-korszak elején lép fel, a két korszak határán, megvannak benne mindkét korszak jellemző tulajdonságai. Ő a jó pásztor, a Törvény beteljesítője, Isten báránya. Az elbeszélő Jesuah elfogásakor a tanítványokat a Kos korszakának jellemző állathoz hasonlítja: „Mint a megriadt juhok, amelyek pásztortát megverték, futnak, szökellnek, másznak, bújnak szerteszét valamennyien.”³⁰ Másfelől a Halak jelképei is hozzákapcsolódnak: halászok az első tanítványai, hallal és kenyérrel vendégeli meg híveit, lakatja jól az éhes tömeget. A Halak csillagkép poláris kiegészítője a Szűz – az eucharisztia misztériumát a bor és a kenyér rejtí. Már életében „Ichtys” a jelszó, amiről hívei felismerik egymást. Philippos e jelszóval nyer bebocsátást egy gazdag tiberiasi házba, melynek úrnője titokban Jesuah híve. Krisztust és követőit a titokzatos „kígyóhal” imáadásával gyanúsítják. A vádlók a kígyó-jellegtelől félnek, ettől a sötét, alvilági elemtől, amit majd *Az égő csipkebokor*ban a keniták fára szegezve imádnak. De a Halak-elemének kidomborításával más jelentést kap, segítségével gyógyítani lehet, a gonoszt elűzni – ez mind Jézusra jellemző.³¹

A narrátor Jesuah és Jehuda első találkozását a Gyülekezet Házában a párhuzamos ábrázolás eszközével írja le. A 7. fejezetben az objektív narrátor beszéli el, hogyan gyógyít meg egy őrittet Jesuah a kafarnahumi gyülekezetben, majd Jehuda bar Simon emlékiratainak XXI. bejegyzéséből megtudjuk, Jehuda is jelen volt: „Nem úgy beszélt, mint a lázas nabik, vagy az elbizakodott írástudók szoktak, hanem mint akinek hatalma van. [...] Szerettem volna odamenni hozzá s elmondani minden bűnömet.”³² A nabi képes felkelteni benne a bűntudat és bűnbánat érzését.

A 13. fejezetben látogatják meg Jesuaht anyja és testvérei. Ő a hír hallatán sokak, így Jehuda számára is kemény szavakat mond: „Aki szolgálja az Atyát, az az én anyám, az az én testvérem.”³³ Egy bénát nem engednek be a zsúfolt házba, ezért kísérei megbontják a tetőt, és hordágyát köteleken lebocsátják. Jesuah kinyilvánítja, hogy bűnei bocsánatot nyertek, s a felháborodott írástudóktól megkérdi: „Mondjátok, mi könnyebb, ha azt mondom ennek a bénának, hogy megbocsáttattam a bűnei, vagy azt, hogy kelj föl és járj?”³⁴ A béma gyógyulását összekapcsolja annak bűnbánatával. Az elbeszélő a meggyógyult férfit az Egyiptomból

³⁰ *Uo.*, 299. (II.)

³¹ SZALAI ÉVA, *Új ég, új föld: Kodolányi mitikus témájú ókori tárgyú regényének keletkezéstörténete*, Irodalomtörténet, 1993. 4. sz. 916-949.

³² KODOLÁNYI János, *Én vagyok I-II.*, i. m., 167. (I.)

³³ *Uo.*, 183. (I.)

³⁴ *Uo.*, 185. (I.)

szabaduláshoz hasonlítja: „A szorongók úgy nyitottak utat neki, mint a Vörös-tenger Mószénak.”³⁵

A narrátor Jesuaht többször mint nyáját vezető pásztort jeleníti meg, így a 14. fejezet elején: „Úgy mentek utána ismerősök és ismeretlenek, mint pásztor után a nyáj.”³⁶ Jehuda ekkor kéri a nabit, hadd csatlakozzon hozzá. Első szóváltásuk érzékelteti, mennyire eltérő szemszögből nézik és értelmezik a világot. Jehuda úticéljuk iránt érdeklődik: „Hová megyünk Mester? [...] Ha nem tudod, hová megyek, miért akarsz velem jönni?”³⁷ – kérdez vissza Jesuah. A kenyér és a hal megáldása az oltáriszentség előképe: „Én vagyok az élet kenyere. Aki eszi az én testemet és issza az én véretem, örökké él.”³⁸ Jesuaht testvérei el akarják vinni barátai köréből, de Jehuda közbeavatkozik, és otthagyják a férfit.

Jesuaht Philippost és Nathanaélt jelöli ki tanítóul Jehuda mellé (15. fejezet). A kerijothi elégedett helyzetével, s prófétának gondolja a nabit: „Talán maga Élijáhu. Mindent megtehet, amit akar. Hálát adok neked, Adónáj, áldassék a neve mindörökké, hogy hozzá vezetél!”³⁹ Jesuah azonnal felismeri Jehuda jellemhibáit: türelmet és önuralmat kell tanulnia. Jehuda vízbemerítésekor Jesuah ugyanolyan jelentőséget tulajdonít a víznek és a kígyóhalnak, mint korábban Mélek: „Ahogy a magzatvízből a világra léptél, úgy lépj vissza a vízbe és szüless újjá. [...] Mint ahogy a kígyóhal törekszik a tengerbe s jön ismét a világ tengeréből, a földi vizekből, az alvilági vizekből és az égi vizekből, úgy merülj az élő vízbe és térj vissza új alakban.”⁴⁰ A vízhez kötődik az élet eredete és vége, a kígyóhal az ember megvilágosodáshoz vezető útját jelképezi. Jesuah így biztatja az új fogadott fiút: „Ha mindent megismersz, nem lesz többé beteg a lábad.”⁴¹

A *Bibliában* is olvasható Hegyi beszéd a 28. fejezetben hangzik el. Az elbeszélő interpretációja szerint azokat az igazságokat foglalja össze, melyeket csak a három megbízalmasabb tanítvány (Jákób, Jochanan és Simon) ismer, „amelyeket csak a beavatás csúcsán álló érthet meg teljesen.”⁴² Jesuah felsorolja az ún. nyolc boldogságot, példázatokat mond a föld sójáról és a világ világságáról.

Két vak keresi fel a nabit – a vak vezet világtalan szólást szó szerint megvalósítva –, aki hitüket látva meggyógyítja őket (31. fejezet). A több mint ezer főre duzzadt hallgatóságot a tanítványok nem tudják ellátni ennivalóval. Élelmük mindössze öt hal és két kenyér –

³⁵ *Uo.*, 186. (I.)

³⁶ *Uo.*, 187. (I.)

³⁷ *Uo.*, 188. (I.)

³⁸ *Uo.*, 192. (I.)

³⁹ *Uo.*, 199. (I.)

⁴⁰ *Uo.*, 208. (I.)

⁴¹ *Uo.*, 210. (I.)

⁴² *Uo.*, 323. (I.)

Jesuaah ebből lakatja jól a tömeget. A csodálatos hal- és kenyérszaporítás az eucharishtiával hozható összefüggésbe: „Én vagyok az élő kenyér! [...] Aki nem eszi az én testemet és nem issza az én véretem, nem lesz élet abban.”⁴³

Jehuda akkor kezd kételkedni a Mesterben, mikor Gadarában Purim ünnepén nem a jogos bosszút hirdeti a béth-hakneszethben: „Én pedig azt mondom: szeresd ellenségeidet! Tégy jót azokkal, akik rosszat cselekednek veled, imádkozz azokért, akik átkoznak!”⁴⁴ Ez nyilvánvaló szakítás a hagyománnyal. Annak magyarázatául, hogy ki a felebarát, elmondja az irgalmas samróni (vagyis szamaritánus) történetét.

Jesuaah kiűzi a tisztátalan lelkeket egy epilepsziás, megszállott fiúból (34. fejezet), még egy légiónyi gonosz léleknek is képes parancsolni. A tisztátalan lelkek új áldozat után néznek, egy arra legelésző disznókondát szállnak meg: az állatok a tóba vetik magukat. A jelenet szemtanúi, a kondás és a halászok elzavarják a nabit és kíséretét a vidékről. Jehuda ettől megkönnyebbül, hiszen végig attól rettegett, hogy valaki felismeri korábbi élete helyszínén.

Jesuaah a Hermon csúcsáról visszatérve megkérdezi a többieket, kinek tartják őt. Simon így válaszol: „Te vagy a Fölkent, az élő Isten fia.”⁴⁵ Ezt mindannyian elismerik, megvallják, Jehuda kivételével. Neki hányingere támad, fuldoklik. Jesuaah működését Simon mágus szédítő varázslataihoz hasonlíttja.

A Mester kijelenti, hogy egyik prófétának sem az inkarnációja, ő az, aki sose volt: az Én vagyok. Jehuda fülébe jut a szóbeszéd, hogy Jesuaht fattyú, nem népének gyermeke. Az ószövetségi mítoszból tekint Jesuaht, nem veszi észre Mósze és a Mester közt a hasonlóságokat. Hiszen Mósze származása is kétes, a Nílusban talált gyermek, a fáraó lánya és egy héber nő közösen nevelték fel. Elfeleli, hogy Mósze szintén beavatott volt. Jesuaht a mitikus ismétlődés, a mítoszi azonosság, egyszersmind annak meghaladója, megújítója, minden eddiginél egyetemesebb hirdetője az Isten országának. Jesuaht azáltal lesz szabadító, hogy messiási hivatásának nem a zsidóság római uralom alóli felszabadítását tekinti, hanem az emberiség erkölcsi megváltását, az emberben szunnyadó isteni szikra kibontását, termékenyítő tételét.

Jesuaht és Jehuda szemléletének ütköztetésére, nagy esti beszélgetésükre a 42. fejezetben kerül sor. Jehudában ekkor merül fel először, milyen könnyű volna elfogadni Jesuaht. A Mester ismeri tanítványa problémáját: azért kételkedik, mert nem szabadult meg régi énjétől. Egy előzetesen megkonstruált képet vetít Jesuaht, amit nem tud a valóságos alakkal összeegyeztetni: „akit te látsz, nem én vagyok, hanem akit összerakosgattál az

⁴³ Uo., 343. (I.)

⁴⁴ Uo., 364. (I.)

⁴⁵ Uo., 412. (I.)

írásokból, a tanításokból és a magyarázatokból.”⁴⁶ Rátapint gyöngeségére, hogy görcsösen ragaszkodik az életet kitöltő elavult keretekhez: „Félsz a múlttól. Félsz, hogy elveszíted a világot és a rendet, amit megszoktál. Félsz a büntetéstől, ha Mószét nem látod többé annak, akinek hirdetik, a törvényeket nem mered odaadni a Törvényért. Azt hiszed, borzasztó sötétségbe zuhansz, ha elengeded a világ korlátait. [...] Nem mered válladra venni a keresztest, Kerijothi Férfi, ettől borzadsz legjobban. Pedig aki nem veszi magára a keresztyét, s úgy nem követ engem, nem juthat a Mennyek Országába.”⁴⁷ Jehuda egyik legfőbb hibája, hogy fél a megcsúfoltatástól, irtózik bármiféle szenvedés lehetőségétől. Jesuah a keskeny ösvény választására buzdítja, ekkor mondja az egyik közismert bibliai aforizmát: „Én vagyok az út, az igazság és az élet.”⁴⁸ Azt tanácsolja, fogadja el sorsát: „Mindent aszerint mérd, milyen messze vagy milyen közel van az istenhez, mennyire ismerte föl magában az Istent. [...] Ha szeretni tudod a sorsodat, a szenvedéseidet, megnyílik előtted a belső ajtó.”⁴⁹ Jehuda aggályos és formalításokat előtérbe helyező gondolkodásmódját példázza, hogy a beszélgetés után amiatt aggódik, távozáskor nem hajolt meg a Mester előtt.

A farizeusok Jesuah szemére vetik, hogy szabbatkor gyógyít. A nabi az erkölcsi-spirituális felelősséget állítja szembe érvelésükkel: „Szabad-e szabbat napján jót, vagy rosszat tenni? Szabad-e lelket menteni, vagy kioltani?”⁵⁰ Nézőpontja a külsődleges előírások felett áll. Azzal vádolják, hogy Baál-zebub erejével üzi ki a gonoszt. Jesuah válaszában metafizikai síkra helyezi konfliktusukat: „Miképp üzheti ki a Sátán a Sátánt? Ha egy ország meghasonlik, nem maradhat meg az az ország. [...] Ha a Sátán önmaga ellen támadt és meghasonlott, nem maradhat meg, hanem vége.”⁵¹ A kafarnahumi gyülekezet vezetői végül úgy döntenek, hogy nem szólhat többé a Gyülekezet Házában.

Jesuah a nezrethi béth-hákneszethben Jesajáhu verseiből olvas fel, majd kihirdeti az evangéliumot: „Beteljesedett az Írás, amit most hallottatok [...] Örömhírt mondok nektek: a Mennyek Országának ideje elérkezett.”⁵² A felháborodott hívek meg akarják kövezni mint káromlót. Jesuah az ellene fenekedőkkel vívott harcát ismét kozmikus és transzcendens távlatban értelmezi: „Ha az Isten volna a ti atyátok, szeretnétek engem, mert én az istentől származtam és jöttem. [...] Ti a Sátán atyától valók vagytok, és a ti atyátok kívánságait

⁴⁶ Uo., 9. (II.)

⁴⁷ Uo., 10. (II.)

⁴⁸ Uo., 11. (II.)

⁴⁹ Uo., 15. (II.)

⁵⁰ Uo., 18. (I.)

⁵¹ Uo., 19. (I.)

⁵² Uo., 91. (II.)

akarjátok teljesíteni.”⁵³ Jesuah már ekkor utal egyik tanítványa ártó szándékára, a démoni elemmel azonosítja: „Nem én választottalak-e ki titeket? És egy közületek ördög.”⁵⁴

A nezrethi írástudók és vének kimondják Jesuahra a Kis Átkot, amelynek értelmében többé egy gyülekezeti házban sem szólalhat fel (50. fejezet). Megint majdnem megkövezik, szelidsége tartja vissza őket. Jákób, Jesuah legkisebb testvére csatlakozik tanítványaihoz, velük tart Jeruzsálembe vezető útjukon.

A szamaritánusok földjén, Samrónon haladnak át (51. fejezet). Itt archaikusabb hagyományok uralkodnak, mint az izraeliták körében. Ők a Garizimot tartják az igazi szent hegynek, és két törvényes feleséget tarthatnak, mint annak idején Jákób ősatya. Sichem városában található az egyiptomi József sírja, földi maradványai bebalzsamozva és kőkoporsóban nyugszanak. Hírét veszik, hogy egy Simon nevű mágus Jesuah nevében gyógyít. A nabinak nincs ellenére a dolog, hiszen „Aki nincs ellenem, velem van.”⁵⁵ – ismét egy sokszor idézett evangéliumi aforizmával válaszol. A samróni főpap megmutatja a Mesternek a Tóra-tekerceket, melyeket tradíciójuk Áron kézírásának tulajdonít.

Jesuah Samrónban ismét célzást tesz rá, hogy egyik követője elárulja: „hogy beteljesedjék az Írás: Akivel együtt ettem a kenyeret, a sarkát emelte ellenem.”⁵⁶ Jehuda belső monológjában lelkipurdalástól gyötört az idézett zsoltár szavait maga ellen szóló átkokká változtatja. Eszébe ötlük elhagyott fia, a kis Eleázár, képzeletében koldulásból tengeti életét.

Jesuah megjósolja Jeruzsálem majdani pusztulását, magatartását Jehuda átkozódásként értelmezi, mivel attól retteg, a Mester leleplezi érlelődő szándékát. Jerichóban a nabi meggyógyít egy születésétől fogva vak embert. Egy gazdag vámszedő, Zakeus házában szállnak meg, aki vagyona felét szétosztja a szegények között. Jeruzsálembe vonulásuk előtt Jesuah pontosan megjövendöli halála körülményeit, egyben megígéri visszatérését. Meghagyja, hogy az ünnepek után térjenek vissza Galileába, ahol majd felkeresi őket. Simon visszatartaná a szenvedés elfogadásától, mire a Mester a Kísértővel azonosítja: „Takarodj előlem, te Sátán! Mert te nem arra gondolsz, ami isteni, hanem arra, ami emberi!”⁵⁷

Bár Jesuahnak megtiltották a Gyülekezet Házában való tanítást, ennek ellenére bemegy a jeruzsálemi Miskán héber udvarára – az őrség nem mer rá kezdet emelni. A templomról testének metaforájaként beszél: „Ezt a Miskánt – és önmagára mutatott –, lebontom, és három nap alatt fölépítem újra”.⁵⁸ Lázár feltámasztása után Jehuda arra a

⁵³ *Uo.*, 94. (II.)

⁵⁴ *Uo.*, 97. (II.)

⁵⁵ *Uo.*, 121. (II.)

⁵⁶ *Uo.*, 131. (II.)

⁵⁷ *Uo.*, 146. (II.)

⁵⁸ *Uo.*, 257. (II.)

következtetésre jut – hiszen három napig feküdt sírban –, hogy „az idegen, a fattyú, mindenki szeme láttára végrehajtotta az Usziri-beavatást. [...] egy egyiptomi szörnyűség történt, megcsúfolása a törvénynek, magának Adónájnak.”⁵⁹

Amikor Jesuah másodszor is bemegy a héber udvarra, az őrség közbelép. Kérdésükre, hogy honnan származik, nem válaszol, helyette példabeszédet mond a szőlő gazdájáról és a gonosz szőlőmunkásokról. Miután a munkások szolgálát és a fiát is megölték, a szőlő ura „Elpusztítja a hűtlen munkásokat, és másnak adja a szőlőt!”⁶⁰ Ebben a szituációban a rossz szolgák a farizeusok, a szeretett fiú Jesuah, a gazda maga a Mindenható. A nabi közli velük, hogy holnap valaki elárulja.

Jesuah és Jehuda olyan antagonisták, akiknek sorsa szükségszerűen összekapcsolódik. Ellentétes minőségeket képviselnek, mint a mágnes két pólusa. Áldott a méh, amely Jesuaht foganta, míg Jehuda anyja az öcs születése után meddő, beteg lesz. Jesut anyja nazirnak adja, Jehuda beteg lába miatt nem lehet nazir. Jesuah a folytonosságot képviseli az ószövetségi mítosz és az új között, alakja összefonódik a korábbi nabikkal, sorsa a mitikus ismétlődés jegyében teljesedik be. Ugyanakkor új tanítással gazdagítja az eddigieket: a szeretet parancsával. Jehuda a predesztinációra, az eleve elrendelésre hivatkozik, ezzel magyarázza árulását. Mindketten többször használják az „Én vagyok” kijelentést, más-más jelentésben. Szorosan kapcsolódnak az Eleázár névhez: így hívják Jesuah barátját, aki feltámadásában előképe, Jehudának pedig törvénytelen gyermekét. Jehuda árulása után a kedésának is ezt a nevet hazudja. Magában hordja az evangélium másik Lázárát is, a fekélyest, a lelki szegényt, a kegyelem után sóvárgót, akit halála után az angyalok mégis Ábrahám ölébe helyeznek. Mindketten tékozló fiúk. Mikor Jesuah Nezerthbe hazatér, mint elveszettnek hitt fiút üdvözlük (48. fejezet): „Az Elsőszülöttet ünnepelték, az elkódorgott, de hazatért fiút, aki, ime, elveszett, de megtaláltatott, megtagadta anyját és testvéreit, s megint meghajolt előttük.”⁶¹ Mégsem úgy tékozló fiú, ahogyan környezete látja, hanem azért, hogy az Atya házából kilépett, bűnösök közé vegyült. Amikor Jehuda Jesuah történetét hallgatja a tékozló fiúról, torka görcsbe szorul: „Hiszen ez a nabi a szívébe látott, róla beszélt. Róla, aki elhagyta az atyai házat!”⁶²

Jehuda olyan hibákkal vádolja Jesuaht, amelyeket önmagában képtelen fölsírnai: alattomosnak, ravasznak, képmutatónak, hazugnak tartja. Jehuda törvénytelen gyermeket nemz, közben Jesuaht hiszi fattyúnak. Azzal vádolja a nabit, hogy „Baál-zebub hatalmával gyógyít és varázsol.”⁶³ Nezerthben a Mester mondja Jehudáról: egy közületek őrdög. Testi

⁵⁹ *Uo.*, 274. (II.)

⁶⁰ *Uo.*, 278. (II.)

⁶¹ *Uo.*, 66. (II.)

⁶² *Uo.*, 180. (I.)

⁶³ *Uo.*, 233. (II.)

elváltozásaikban is kiütözik a hasonlóság: Jehuda csuklóján ott nő daganat, ahol Jesuah csuklóját a szög átüti. Jesuah a spirituális hatalomra épít, míg Jehuda a világi hatalomra.

Jesuaht megszabadulhatna Jehudától, árulását előre sejtí, mégsem küldi el, mert szüksége van rá. Jesuht senki meg nem csókolja, csak az áruló. Ez mély közösségüket jelzi. Az áruló álmában maga kapja a csókot, egy ismeretlen, lefátyolozott nőtől. Felriad, és sosem tapasztalt félelem keríti hatalmába: „Valahol, ismeretlen, sötét helyen érezte ezt a félelmet [...] Csak egy szűk, koromsötét szoba jutott eszébe, ahol susogás, alaktalan lebegés vette körül”.⁶⁴ Lelkiállapota a tudattalanba való lemerüléshez hasonló, az árulás utáni kétségbeesés archetipikus helyzetét vetíti előre. Jehuda csókja után súgja oda Jesuah, hogy tudott szándékáról.

Jehuda rituálisan megismétli Judith elárulását, sőt súlyosbítja, aktívabb szerepet játszik. Árulása után még egyszer találkozik a női princípiummal egy prostituált személyében, ez a Judithtal való bűnös kapcsolat új variációja. Még ekkor is ujjongva mondja, hogy halálra adta a Kígyót, az Álmessia, és ezzel megmentette népét a végpusztulástól.

3. A barlang és a hegy motívum

Ebben a történetben a barlang mind a démonikus, mind az apokaliptikus szimbolika markáns alakzatává válik, az alvilági és az égi szférával is kapcsolatban áll. Jehudát kisgyermekkorától egy visszatérő álom gyötri, amely félelmeinek megtestesítője, sorsának vezérmotívuma: „Sima, fekete köveken lépegettem, sötét víz habzott körülöttem, s a vad fekete folyó egy barlangból zuhogott elő. Nekem abba a barlangba be kellett bújnom. Irtózatosan féltem, forróság öntött el, mert a víz is, a barlang is olyan feneketlenül sötét volt, mint a Leviathan torka.”⁶⁵ Az Alvilághoz, a Seolhoz hasonlítja az üreget. Persze azt még nem érti, miért kell oda alászállnia.

Szüleitől és barátaitól kérdezzeti, álmának vajon mi lehet a jelentése. Szorongását mindenki kicsúfolja, egyedül Mélek, a vén halász töpreng az álom értelmén. Tőle hall Jehuda Paneas barlangjáról, ami Hermon hegye alatt található, s ott ered a Jordán. „Minden népnek szent helye ősidők óta, mert azt tartják, ott száll le Pan, meg Tammuz az Alvilágba, s onnét jön elő ismét, miután a halál birodalmát bejárta.”⁶⁶ Ez a barlang az apokaliptikus szimbolika képviselője, az isteni megnyilatkozás, az epifánia előtere. Jesuah tanítványait Pán barlangjánál hagyja, ő a három kiválasztottal felmegy a Hermon csúcsára. Simon, Jákób és Jochanan

⁶⁴ *Uo.*, 163. (II.)

⁶⁵ *Uo.*, 100. (I.)

⁶⁶ *Uo.*, 101. (I.)

szemtanúi lehetnek az evangéliumban Jesuah színeváltozásaként ismert jelenetnek. Pán barlangja a két ellentétes szféra találkozási pontja, az Alvilág bejárata, egyben az új életre támadás helye. Jehuda életútjának is jelképe, aki a legmélyebb ponton jut el a megvilágosodásig, az isteni igazságot így tudja befogadni.

A másik történetsszerző motívum a hegy, amely mítoszkritikai értelmezésben az égi és a földi régió közti kapocs. A narrátor Jehudát mitikus események és tradíciók erőterében ábrázolja, hiszen Nebo hegye, ahol a végzetére vonatkozó jóslat elhangzik, szintén egy ősi szent hely. A hegyet több hozzá kapcsolódó tartalom is alkalmassá teszi, hogy átlényegüljön Isten megnyilatkozásának helyszínévé: magasan környezete fölé tornyosul, nehéz megmászni, a vándornak erőfeszítéseket kell tenni azért, hogy feltáruljon a panoráma, a nagyobb távlat, ahonnan az egész vidéket belátja. A hegytetőre feljutás annak allegorikus ábrázolása, ahogyan az ember életútja során elérkezik egy kitüntetett pontra, ahonnan magasabb szempontból szemlélheti önmagát s tetteit.

A hagyomány szerint Mószét Nebo hegyén ölték meg, az ősi oltáron égették el testét; a kört alkotó köoszlopokon az állatövi jegyek láthatók, még Seth, Ádám harmadik fia állította őket. Jehuda mindezt az idős asszonytól tudja meg, aki errefelé terelgeti kecskéit – egyszerű pásztor létére meglepően sokat tud. Az öregasszony rögtön azt kérdi, Kerijothból jön-e. Viselkedése baljósá teszi: „Testét előre-hátra ringatta, mint anyám, fekete, ragyogó szemét hol behunyta, hol erősen rám vetette.”⁶⁷ Megjövendőli Jehuda cselekedeteit és sorsát: „mikor szemed előtt kialszik a Nap, benned kigyúl a fehér fényesség, s mindent meglátsz, mindent megtudsz, ami most zárva van előtted. [...] Akkor leszel boldog, amikor mindent elvetsz magadtól, még tennenmagadat is, akkor emelkedsz magasra, amikor lezuhansz. [...] Adón magához ölel mégis, mert mindenért megfizetsz.”⁶⁸ Jehuda eltöpreng a hallottakon, ám racionalitása felülkerekedik, pénzzel akarja elhallgatatni az asszonyt. Azt hiszi, pénzzel mindent el lehet intézni. Ám a nő visszautasítja: „Amit adtam, nem pénzért vetted.”⁶⁹ A vénasszony balsejtelmű jövőndölése Jehuda rémálmainak barlangját juttatja eszünkbe, míg Nebo hegye az isteni szféra közelségét asszociálja. Itt is egyfajta epifánia, Jehuda sorsának, küldetésének feltárulása történik, akárcsak a Hermonon. Nebo hegye duális értelmű jelkép, hasonlóan Paneas barlangjához.

Amikor Jehuda először alszik Judithnál, ekkor még a vendégszobában, újra a barlangról álmodik. Ez előretalálás kettejük sorsának végzetes összefonódására. Jehuda másnap reggel bizonyosodik meg Judith érzelmei felől, s szerelmi kapcsolatot létesítenek.

⁶⁷ Uo., 138. (I.)

⁶⁸ Uo., 139. (I.)

⁶⁹ Uo.

Hermon hegye Jehuda rémálmai barlangjának ellentéte. Az elbeszélő fokozatosan készíti elő az epifániát. Még a hegy megmászása előtt a tanítványok révületbe esnek, környezetük a Mennyeik Országához válik hasonlóvá: „Némán ültek a Mester körül, hallgatták révült szavait. A vakító félhold úgy lebegett a világ fölött, a csillagok úgy szikráztak, mint lazúrkő oszlopokra függesztett aranylámpák. A tó kitérülő síkján úgy ragyogott a mélység, mint az óriási, visszajára fordított kristálygömb.”⁷⁰ A természeti kép is az apokaliptikus szimbolika része.

Elérkeznek az egykor Pánnak szentelt templomhoz – erről a barlangról mesélt Mélek Jehuda gyermekkorában. Az olvasónak az álombéli üreg, a Leviathan torka jut róla eszébe: „hirtelen tárult elébük a fák közül, mint egy félelmesen tátott száj. Odvából fekete sziklák fogai meredeztek. [...] Sötéten, zúgva tört ki a folyó a föld alól, a feneketlen Alvilágból, sötét, csillogó sziklákon habzott, forrt, ágaskodott... [...] csillogtak a kövek, mint gonosz alvilági szemek”⁷¹ A leírásban Jehuda nézőpontja érvényesül, a démonikus szimbolika elemeivel találkozunk. Ám ekkor duális tartalmúvá alakul, nemcsak a megsemmisülés, hanem a folytonosság is hozzákapcsolódik: „A barlang fölött nagy, régi görög betűket pillantott meg a kőbe vésvé, de csak néhány szót tudott elolvasni, a többit elborította már a moha: *Meghalt és él...*”⁷²

Jesuah három kiválasztott tanítványával továbbindul a hegycsúcsra, a többiek a barlangnál várnak rájuk. A hegytetőn levők ismét a mennyei révület állapotába kerülnek: „Mintha a Világhegy csúcsán álltak volna, az Üveghegyén, az Isten magányos lakóhelyén. Vakító kékség sugárzott rájuk, a hőmezők sárgák voltak, mint az arany, rózsaszínűek és pirosak, mint a porfir, kékeszöldek, mint a lazúrkő. [...] Úgy lebegtek az űrben, mint hópelyhek.”⁷³ A természeti világ átszellemülése, a „lélek eloldódása” a transzcendens létezés megnyilatkozásának előhírnöke. „A Mester arca lassanként megváltozott. Haja-szakálla fénylett, szürkés-kék szeme óriásira nőtt, egész arca sugárzott, mint a Nap. Kék köpönyege fokról fokra elvesztette színét, fehér lett, mint a hó. [...] Egész teste légiessé, ködszerűvé vált, de azért mégis ott ült a kövön, szelíden mosolygott, mindkét kezét a térdére nyugtatta, átható szeme mozdulatlanul nézett a távolba.”⁷⁴ Ez az evangéliumból színváltozásként ismert jelenet: Jesuah azonossá válik a fénnel és a Nappal. Az ószövegségi mítosszal való folytonosságot jelzi, hogy megjelenik Mósze és Élijáhu, Jesuah elődei. A mindent betöltő fény „megszólal”, az istenember Atyja is megnyilatkozik: „Mindnyájan hallották, értették,

⁷⁰ Uo., 382. (I.)

⁷¹ Uo., 396. (I.)

⁷² Uo.

⁷³ Uo., 402-403. (I.)

⁷⁴ Uo., 403. (I.)

pedig nem héberül és nem arámul, nem is görögül szólt, hanem mint a zene, belülről, ahol nincsenek szavak és fogalmak. Ahol az ősvilág és az őstudás nyelve zeng. – Ez az én szeretett fiam, akiben kedvem telik...⁷⁵ Ez a történet csúcspontja, a természeti, az emberi és a spirituális világ harmóniája, az a pillanat, amikor nem tükör által homályosan, hanem színről színre látunk.

Ezzel ellentétben a barlangnál várakozókat a démonikus szimbolika veszi körül: „Mintha a Tahom küszött volna elő, számtalan tarajos farkával elnyújtózott a világban.”⁷⁶ Jehuda úgy beszél, mint a Kísértő: „Kenyeret, ruhát, munkát kell adnunk a népeknek, testvérek, még a köveket is kenyerekké kell változtatnunk, ez a mi dolgunk.”⁷⁷ Mattai elmeséli Jesuah megkísértését a pusztában, s megfeddi Jehudát, hogy ugyanazokat a szavakat használja, mint akkor a Gonosz. Mattai vezetésével dalt énekelnek az üdvösségre vívó útról, de Jehuda nem nyugszik meg: „A többiek énekeltek, de ő csak az alvilági folyó zúgását hallotta.”⁷⁸ Még azt is kétségbe vonja, hogy a Mester visszajön. Jesuah a kétségbeesés mélypontján tér vissza, s két jellegzetes szófordulatával nyugtatja meg tanítványait: „Én vagyok! Ne féljetek!”⁷⁹

A barlang motívum a jeruzsálemi főpap házának jellemzésénél is felbukkan: „Jehuda az ajtót kereste. Meg is találta nyomban, olyan volt, mint egy barlang.”⁸⁰ A kapun belépve megkezdí tárgyalásait Chanannal, ezzel kezdetét veszi az áruláshoz vezető besúgás.

Hangsúlyos szerepet kap a Jeruzsálemhez közeli hegy is, mint a történet kulminációs pontja: itt gyűlnek össze mindazok, akiket Jesuah megtérített, meggyógyított, összes nyílt és titkos híve. Eljön a két egykori vak, a felépült béna, akit a háztetőn eresztettek le, a két nővér, Mariam és a várandós Mártha, Salomé és Hanna, valamint Johanna, a tiberiasi udvari ember neje. Jelen van migdali Mariam, az egykori kerítő. Jesuah úgy beszél, mint aki végrendelkezik: „Tudjátok, hogy én tibennetek vagyok, és ti énbennem vagytok. Ez az a szeretet, amit én hoztam nektek. [...] Vegyétek a Szent Szellemet! Vegyétek az örökkévaló életet!”⁸¹ Isten végtelen szeretetét és irgalmasságát hagyja örökül nyájára – magára véve a jó pásztor szerepét. Mindannyian levetkőznek, és megmerülnek a patakban: a Mester valamennyiüket gyermekévé fogadja.

⁷⁵ Uo., 404. (I.)

⁷⁶ Uo., 405. (I.)

⁷⁷ Uo., 406. (I.)

⁷⁸ Uo., 410. (I.)

⁷⁹ Uo., 411. (II.)

⁸⁰ Uo., 173. (II.)

⁸¹ Uo., 228. (II.)

Jehuda az árulás utáni éjszakát Selómó egykori bányájában tölti egy kedésével. A barlangra emlékeztető hatalmas föld alatti terem a régi templom építései keletkezett. A prostituált egyesíti magában az összes nőt, akihez Jehuda valaha vonzódott, ő képviseli a női princípiumot: „mennyire hasonlít anyja fiataalkori alakjához, Mariamhoz, Márhához meg ahhoz az asszonyhoz is, aki olyan borzasztó halállal halt meg.”⁸² Az utcanő lámpáért és olajért megy, amiről Jehudának paradox módon a Mester beszéde jut eszébe az okos és bolond szüzekről. Jehuda úgy érzi, eljutott rémálmai barlangjába. A régi csarnok nemcsak a bujaság fészke, hanem maga az Alvilág, a lélek sötét oldala, a bűnhődés konkrét színhelye. Ugyanakkor ősi szent hely, tehát szakralitás is kapcsolódik hozzá: „Mint egy láthatatlan király trónterme, egy elhalt isten lakóhelye.”⁸³ Jehuda a kedését élete új kezdetével azonosítja: „Te vagy az aranykapu, asszony, amelyen át a ragyogó életbe lépek!”⁸⁴ A nő másvilági kalauz jellegét erősíti, hogy a görög mitológia alvilági istennőjéhez hasonlítja: „itt ülsz ezen a kövön, mint Persephoné a trónusán!”⁸⁵

4. Látogatás Simon mágusnál

Philippos és Jehuda éjszakai szállást keresnek Tiberiasban, így vetődnek el Simon mágus házába, aki már várta őket (25. fejezet). A férfi előre megéreztte, hogy a Kinnereth környékén tanító nabi tanítványai közül kettővel találkoznia kell. Philippos hamar elalszik, Jehuda és a Bölcs a Szabadító kilétéről elmélkednek. Baljós előjel, hogy Simon ugyanazt kérdezi, mint a Nebo-hegyi asszony: melyik Kerijothból származik. Aztán így zárja le a kérdést: „Különb en mindegy. Egyik is, másik is, az Alvilágban van. [...] ha Jerusálimot tekintjük a világ közepének.”⁸⁶ Ezzel mitikus térbe helyezi a szereplőket és az eseményeket: Jehuda az Alvilágból jön, hogy a szakrális világ középpontjában hajtsa végre tettét, a Szabadító elárulását. Simon szenvedélyesen kutatja a csillagok állását, ezek elemzéséből tudja, hogy nagy prófétának kell születnie. Jesuah tizenkét tanítványt keres maga mellé, ami egybevág a mágus elvárásaival, hiszen „ennyi jel van az égi körben, ennyi törzs Jisraélben

⁸² *Uo.*, 311. (II.)

⁸³ *Uo.*, 312. (II.)

⁸⁴ *Uo.*, 315. (II.)

⁸⁵ *Uo.*, 319. (II.)

⁸⁶ *Uo.*, 292. (I.)

[...] Mestered hát tudja, mit akar, tisztában van az Ég törvényeivel”.⁸⁷ Simon elárulja Jehudának, leghőbb vágya megtudni a Szabadító nevét. Ezért járta be az egész világot, ezért tanult. Elbűszkélkedik vele, hogy kezét poklossá tudja tenni, majd visszaváltoztatni – ezt csak Mószé tudta megcsinálni. Simon célja, akárcsak Jehudáé, a hatalom megszerzése, hogy saját céljaira, a mások feletti uralkodásra használja.

Felállítják azt a hipotézist, hogy a Szabadító meg sem született. A mágus ezt az állapotot a sumér mitológia káosz-szörnyéhez hasonlítja: „Tahom vagy Tiámat fölemelkedik a mélységből, s fölfalja a világot.”⁸⁸ Ekkor többé nem lenne ember, hanem amelu. Simon mágus megidézi a hatalmas, szőrös, fekete kanmajmot. A majom mint az emberhez leginkább hasonló és utánzó állat parodisztikus hatású, ebben a kontextusban Isten majma, a Gonosz állati szimbóluma: „emberi volt tetőtől talpig, az arca alvilági arc, a szeme alvilági szem és emberi minden tagja, még a körme is.”⁸⁹ Amelu az alantas vágyak, elvetemült gondolatok megtestesítője, az ösztönszintre süllyedt ember: „Amelu itt van, ott van, mindenütt van. Benned van. Amelu lesi a pillanatot, hogy előbújhasson. [...] Amelu kér. Rimáncodik és sír. De ha telezabálta, teleitta magát s megunta a táncot, Amelu félelmetes. [...] Amelut nem nehéz megtalálni! De a Szabadítót, a Szabadítót, azt nehéz.”⁹⁰ Fondorlatos módon először kis helyet kér magának, csak fokozatosan veszi át a hatalmat az ember felett. Jehuda nagyon megrémül az állattól. A jelenés Simon parancsára, amilyen hirtelen megjelent, oly gyorsan tűnik el.

Jehuda a Mester képének felidézésével tereli el gondolatait az ijesztő állatról. Másnap Philippost arról faggatja, vajon megismerheti-e az ember Istent. A Görög magától értetődően válaszolja: „Hiszen Isten a szívben lakik! Olyan egyszerű.”⁹¹ A Simon házában zajló események ezzel a bizonyossággal válnak kerek egészzé. Az epizód annak példázata, hogy mind az isteni szikra, mind a démoni csíra az ember lelkében rejtetik, mindig az adott személyen múlik, melyikre hangolódik rá, mely oldalát bontakoztatja ki.

5. Jesuah attribútumai – az önazonosság kifejezője: Én vagyok

A nabi már első megjelenésekor különleges atmoszférát teremt maga körül: „A parton lépegető férfi olyan meglepően magas volt, hogy szinte fölért az Égig, lába pedig alig érintette

⁸⁷ *Uo.*, 294. (I.)

⁸⁸ *Uo.*, 298. (I.)

⁸⁹ *Uo.*, 299. (I.)

⁹⁰ *Uo.*, 300-301. (I.)

⁹¹ *Uo.*, 305. (I.)

a földet.”⁹² Az ő alakja és a Kinnereth leírásában is összekapcsolódik az égi és a földi szféra, az anyagi világ a szellemi tükrözi: „Meggzúnt a magasság és a mélység, ami fenn volt, ugyanaz volt lenn is, a világ két fénykéve között feküdt, kéken, zölden és barnán, könnyedén, mintha lebegne.”⁹³

Jesua alakjában legjellegzetesebb a szeme, a tekintete, amely folytonosan változik: „Olyan csodálatos volt a szeme, hogy hol aranybarna pettyek ragyogtak benne, hol szürkés-kék volt, mint a vas. És hol lágy volt, mint a tiszta sáarany, hol meg kemény és hideg, mint a penge.”⁹⁴ Egyetlen ismertetőjele bal kezének sérült hüvelykujja, ácsmunka közben szerzett vágás forradása látható rajta. A kezén levő heg előreutal halálának módjára: a keresztre feszítés során csuklóján ütök át a szeget.

Jesua két szavajárása az „Én vagyok” és a „Ne félj/féljetek”. Az „Én vagyok” a személyiség integritásának kifejezése, az isteni jelenlét bizonyossága. Jesua Hermon hegyén mutatkozik meg istenemberi valójában, ekkor is így fordul a három kiválasztotthoz: „Én vagyok”. Szavai az élet teljességét és istenfiúi öntudatát fejezik ki. Ő az egyetlen, aki soha nem fél, csak ő van annyira közel az Atyához, hogy úrrá tud lenni aggodalmain. Önuralmának és bátorságának bizonyítéka, ahogyan a Kinnereth taván kitörő vihar közben viselkedik. A narrátor a zivatart a démoni szféra megnyilvánulásaként írja le: „Sötét felhők tolultak az Égre, elnyelték a Holdat és a csillagokat, mint Tahom, mint a Leviathán.”⁹⁵ Tanítványai mind megrémülnek, Jehudának egyenesen felfordul a gyomra. A békésen alvó Mestert végül Thomas ébreszti fel. Ő bátorítón, egyúttal dorgálón szól hozzájuk: „Mitől féltek, ti kishitűek? [...] Ne féljetek! Bízattok!”⁹⁶ Jesua mint az égi világ képviselője lecsendesíti a démonikus vihart a tavon.

Jesua a kafarnahumi Gyülekezet Házában az igaz és a gonosz közötti különbséget hangsúlyozza. Tanítása szerint ugyanaz az Én vagyok lakik minden ember lelkében, mint akit Mósze lángoló bokorként pillantott meg a pusztában. Az égő csipkebokor képe megteremt a folytonosságot közte és Mósze között: „Az Én Vagyok küldött engem is hozzátok, hogy elhozzam az örömhírt s megmondjam, a Mennyek Birodalma tibennetek van”.⁹⁷ Jesua ellen felszólal egy megszállott, a kígyóval, a démoni szimbólumával riogatja a hallgatóságot: „Az a

⁹² Uo., 7. (I.)

⁹³ Uo., 5. (I.)

⁹⁴ Uo., 10. (I.)

⁹⁵ Uo., 348. (I.)

⁹⁶ Uo., 352. (I.)

⁹⁷ Uo., 38. (I.)

kigyó csal benneteket, akit Mósze atyánk, legyen áldott az emléke, fára szögeztetett a pusztaiban”.⁹⁸ Jesuah kiüzi belőle a tisztátalanságot, majd elhagyja a Gyülekezet Házát.

Már a történet kezdetén hangsúlyos a kereszt motívuma Jesuah életében. Simont önuralomra és állhatatosságra tanítja az úton, „amely a Kereszthez vezet, a Kereszthez, amelynek közepén a Nap ragyog.”⁹⁹ Minden este elvonul meditatálni, testével kereszt alakot formál, mely a világ teljességének átélését jelképezi: „teljes hosszában a földre feküdt, mint egy különös kereszt. Mint a Világkereszt, amelynek ágai Északra, Délre, Keletre és Nyugatra nyúlnak, s befogják az egész földet, minden teremtményével együtt.”¹⁰⁰ A kereszt motívum felbukkan *Az égő csipkebokor*ban is, az Aton-papság beavatottságának jelvénye a füles kereszt.

Jesuah tudásának forrásáról, beavatásának helyszínéről Mariam visszaemlékezéséből értesülünk. Mikor fölserdült, Szacharjáhu bácsihoz, a későbbi fürdő Jochanan apjához, a rokonság bölcséhez küldték, aki az unokatestvéreket beavatta a nemzetség hagyományába. Ezt követően Jesuah és Jochanan Serbál hegyén tanult három évig, a legnagyobb titkos könyvtárban, mely az esszénusoké, a világ minden részéből tanulnak ott kiválasztottak. Az egyiptomi beavatásban is részesült: eltemették egy mély barlangban s harmadnapra föltámasztották. Ez a rítus keresztthalálának és feltámadásának előképe. Aztán hazatért és az ácsműhelyben dolgozott. Csak akkor ment el ismét, amikor Jochanan elkezdett a Jordánnál tanítani és bűnbánatot hirdetni.

Mariam felidézi a jeruzsálemi Pészach-ünnepet, amikor Jesuah 12 esztendő volt. Hazafelé vették észre, hogy nincs meg. A Miskánban találtak rá, az Írásról vitatkozott. A fiú szüleinek igazi küldetésére hivatkozik: „Hát nem itt, az Atya házában van az én helyem?”¹⁰¹ Mariam évtizedekkel későbbi beszélgetésük során érti meg akkor mondott szavait.

Jesuah azt hirdeti, hogy az Isten és az Isten titkaiba való beavatás mindenhol és mindenkor egy. Mósze beavatása *Az égő csipkebokor*ban lényegében ugyanúgy zajlik, mint Philipposé. Jesuah szintén három napig fekszik sírban, majd új életre támad. *Az égő csipkebokor*ban Mósztét is megcsúfolják, leköpdösik, majd keresztre feszítik.

Mariam és elsőszülöttjének vitája a 49. fejezetben olvasható. Anyján kívül más nem veszi a bátorságot, hogy eltántorítsa Jesuaht hivatásától. Két világfelfogás feszül egymásnak. Mariam félti őt a jóslatoktól, az erőszakos haláltól, más életformát szán neki: alapítson családot, legyenek gyermekei. Jesuah anyjával szemben is határozott marad, rámutat, hogy

⁹⁸ Uo., 40. (I.)

⁹⁹ Uo., 64. (I.)

¹⁰⁰ Uo., 69. (I.)

¹⁰¹ Uo., 221. (I.)

kívánságai, elvárásai földies vágyak. Mariam belső monológjában összekapcsolja a 12 esztendő gyermek és a felnőtt szavait: „Ismét a tizenkét éves szólalt meg [...] Most megértette, hogy akkor a mostani Jesuah szólalt meg először.”¹⁰²

A történet során Jesuah mindössze két ízben könnyezik. Először, amikor megérkezik Jeruzsálembe, és megjövendöli a szent város pusztulását (a zsidók Róma elleni felkelése elbukott, Kr. u. 70-71-ben a jeruzsálemi templomot is lerombolták). A város szakralitásához hozzájárul, hogy hegyen épült, az elbeszélő a Világ Köldökének nevezi, az egész univerzum közepének tekinti. „Jesuah is sokáig nézte Jerusálimot. Könnyezett. A könnyecseppek lassan legördültek barna szakállán. Nem tudott szólani.”¹⁰³ Másodszor a negyednapos halott Lázár sírjánál könnyezik, mielőtt feltámasztja.

6. Jesuah tanítványai

Követői különféle indíttatással különböző utakon járnak, amíg el nem érkeznek a Mesterhez, akiben megvalósulni látják várakozásait. Ám egyikük sincs tisztában Jesuah küldetésével, bizonyos kérdésekben teljesen eltérő véleményeket képviselnek. De korlátaik ellenére feltétlen és őszinte hívei. Elsődleges céljuk, hogy a fenti világ tükröződjék az ember lelkében és környezetében. Simon és Andreas testvérek, egyszerű galileai halászok, Jákób és Jochanan is fivérek, a jómódú halászgazda, Zabijáh fiai, még Jeruzsálemben is van halasboltjuk. Az elbeszélő Simon házát olyan tulajdonságokkal írja le, amilyenekkel a keresztény hagyomány a későbbi római püspököt ruházta fel: „Ősrégi, emeletes, zömök kőépítmény, nem annyira csinos, mint inkább szilárd.”¹⁰⁴

Simon megkérdi a Mestert, hány tanítványt akar maga köré gyűjteni. Jesuah válaszában felsőbb sugallatra hivatkozik, minden tettét az isteni törvényekhez igazítja: „Utasítást kaptam, hogy tizenkettőt [...] Ti tudjátok, hogy nem a magam akaratából cselekszem, hanem azéből, aki engem küldött.”¹⁰⁵

Jehuda és Philippos Tiberiasba mennek, hogy terjesszék az örömhírt: elérkezett a Mennyek Országa (22. fejezet). Jehuda arról érdeklődik Philippostól, miért hagyta el családját (nejét, két leányát és fiát). Philippos válasza arra figyelmeztet, a férfinak gondosan kell kiválasztania élete párját: „az a véleményem, hogy inkább ülös magányosan egy háztető ormán, mint bent a házban egy házsártos asszonnyal. [...] Mennél tökéletesebb akartam lenni,

¹⁰² *Uo.*, 86. (II.)

¹⁰³ *Uo.*, 136. (II.)

¹⁰⁴ *Uo.*, 17. (I.)

¹⁰⁵ *Uo.*, 63. (I.)

annál jobban gyűlölt.”¹⁰⁶ A lélek útjáról elmélkednek: egy-egy világkorszak, aion során az ember többször újjászületik, végül megszabadulván az anyagból megtisztul, és beleolvad az Egybe, a Fénybe. Jehuda megbotránkozva hallja, hogy a Görög beavatást nyert Dionysos misztériumába – számára ez pogány varázslás. Philippos is azt hirdeti, amit a tetralógia többi héraja és bölce: „Tudod, ki Dionysos? Az Embernek Fia. Az, aki bennem van és akiben én vagyok. [...] az Ember Fia mindenütt megvalósul, nevezzék akárminek.”¹⁰⁷ A Görög is átmert ugyanazon a próbán, amelyen Mósze a később íródott *Az égő csipkebokorban*, Jesuah pedig Serbál hegyén: „meg kellett halnom, három napig feküdnöm a sírban, áthatolnom a tengeren s a tűzön, kinyitnom a kapukat, félrevonnom a fátyolt, s akkor láttam őt, a gyönyörű, az isteni férfit fényben és dicsőségben.”¹⁰⁸ Philippos a Mester őseként Mószt és Áront nevezi meg, szerinte a héberek is Eknaton istenében, Atonban hittek, akit Adónnak hívtak.

Nathanaél állandó eszközei, mondhatni attribútumai a kapa és a bot, melyek esszénus voltát jelzik: az esszajak állandóan vándorolnak és minden elhanyagolt lakot rendbe tesznek. Az esszénus szerint az Úr eddig hat embert avatott be az isteni titkokba: Ádámot, Sethet, Hénocot, Noahot, Mószt és Selómót. „A hetediket még nem nevezte meg az Úr a világ előtt.”¹⁰⁹ Meggyőződése, hogy a héberek történetében Mósztól kezdve kétféle istenkép viaskodik egymással: Adón, a szeretet és irgalom istene, és Jahve, a kegyetlen, bosszúálló, féltékeny, véres isten. Nathanaél, mint a legtöbb esszénus, kígyóvá tudja változtatni botját, s megint bottá. Ez a mozzanat újra megjelenik *Az égő csipkebokorban*, Mósze Istentől kapott hatalma bizonyítékául viszi végbe a csodát, az egyik főpap kérésére.

A Görög az emberi élet minden mozzanatát beavatásnak tartja: „Beavatás a születés, beavatás a halál. [...] Megismered a halált, és örökké élsz. Beavatás ez az út is, testvér, a Hermon hegyére, de odalent is, a síkságon is, a falukban és a városokban, mert minden út beavatás, testvér.”¹¹⁰

Simon, a Zelóta folyton a harcról beszél, amelyet majd Jesuah mellett kell megvívnia. Állandó készenlétben áll, kardját mindig kéznél tartja, hogy akár fegyverrel is megvédje Mesterét. Jehuda árulásakor is kardot ragad, s levágja az egyik templomi szolga fülét, de aztán megfutamodik.

Jákób és Jochanan tudatja a szomorú hírt a többiekkel, hogy fürdető Jochanant kivégezték (21. fejezet). Jesuah az evangéliumból ismert, talányos mondatokkal emlékezik

¹⁰⁶ Uo., 259. (II.)

¹⁰⁷ Uo., 265. (I.)

¹⁰⁸ Uo.

¹⁰⁹ Uo., 385. (I.)

¹¹⁰ Uo., 387. (I.)

unokafivérére: „Nagyobb volt, mint a nabik, nagyobb Élijáhunál és Élisánál is. De a Mennyegek országában közületek a legkisebb is nagyobb lesz Jochanannál.”¹¹¹

Thomas ugyanolyan földhözragadt és anyaghoz kötött, mint Jehuda, de ő emiatt inkább szomorú, semmint gyanakvó. Legszívesebben Mattaival beszélget, aki számára érthetetlen titkokat fejteget. A vámszedőből lett tanítvány a csillagok járásának és a világekorszakok változásának kapcsolatát magyarázza: „Egy teljes körforgás tizenkétmillió és kilencszázhatvanezer esztendő. Ezt nevezi a héber tudomány ólamnak, vagyis világnak. A görög aiónnak.”¹¹² A Mester egyik példabeszéde a király jobb és bal keze felől állókról szól. Az Atya a jobb felől állókat országa örököseivé teszi, a bal keze felőlieket eltaszítja egy teljes Világre. Nathanaél szerint még sincs elveszett lélek: „senki és semmi nem vész el az úr előtt, de addig kell a külső sötétségen tartózkodnia, amíg meg nem tisztul”.¹¹³

Simon révén ismerünk meg három asszonyt: anyósát, Esztert, feleségét, Márhát és annak húgát, Mariamot. A nabi első találkozásuk alkalmával meggyógyítja Eszter fejfájását. Mártha és Mariam a tevékeny és a szemlélődő életmód megtestesítői, mint az evangéliumban is: Mártha biztosít a nabi és társasága számára ételmet, szállást, míg Mariam elgondolkodva figyeli tanításait: „Úgy hallom, mint a régi tudósok hallották a csillagok zengését. Ez a zene a legcsodálatosabb tisztaság.”¹¹⁴ Felfogásában ráismerhetünk a platonista világkép szférák zenéje gondolatára. Mártha gyermeket fogan, Isten áldásaként örömmel várja. Jehudának minden fiatal nő tetszik, ezért csalódott a hír hallatán. Mariam alakját az elbeszélő a hárfa motívumával kapcsolja össze, a hangszer a fiatal nő metaforájává válik. Jehuda legjobban Mariamhoz vonzódik, az is megfordul a fejében, hogy feleségül veszi. Pedig már ebionita, vagyis tartózkodnia kell a nőktől. Mártha várandóssága egykori szerelmét, Judithot juttatja eszébe. Gondolatban azzal vádolja Simont, a távol levő férjet, hogy magára hagyta, akárcsak az ő nagybátyja Judithot. Pedig a hitegetésben és titkolózásban ő a fő vétkes: ő hagyta végzetesen magára Judithot, az asszony miatta lett öngyilkos.

Hanna viszonyulása a Mesterhez pálforduláson megy keresztül, jelleme pozitív irányba fejlődik. Eleinte Jesuah hasztalan buzdítja a belső csend és béke megteremtésére, hiába hangoztatja: „az embert olyan világ veszi körül, amelyet magának teremt.”¹¹⁵ Hanna szerint ettől a világ nem lesz jobb, az emberek gonoszok maradnak. Simontól megtudjuk, hogy több mint tíz éve vérfolyásban szenved, ami érthetőbbé teszi kifakadását.

¹¹¹ *Uo.*, 257. (I.)

¹¹² *Uo.*, 319. (I.)

¹¹³ *Uo.*, 282. (II.)

¹¹⁴ *Uo.*, 46. (II.)

¹¹⁵ *Uo.*, 49. (I.)

Amikor Hanna megtudja, hogy Jeruzsálemből farizeusok érkeznek a Mester ügyének kivizsgálására, figyelmezteti az asszonyokat. Mártha riadalma a Mester későbbi kereszthalálára utal: „Szeme kitágult, mintha a mester sebhelyes ujját látná, de nem a beforrt heget, hanem a friss, vérző sebet.”¹¹⁶ Hanna először fakad könnyekre a többiek előtt, s könyörög, hogy mentsék meg a nabit. Ő maga is figyelmezteti: „Ellenségeid el akarnak pusztítani... *a gonoszok!*”¹¹⁷ Hanna térdre rogy a Mester lábai előtt, megtérése következtében meggyógyul betegségéből.

A tanítványok Magdalában Zabijáh családjánál szállnak meg, a férfi felesége, Salomé látja őket vendégül. Eszter féltékeny Salóméra, nagyravágyónak és törtetőnek tartja, és jómódúbb is nála. A második magdalai látogatás alkalmával ismerjük meg Mariamot, az egykori kedését, később kerítőnőt. Jehuda ismerte őt korábbi életében, ezért attól retteg, hogy az asszony felismeri. Magdalai Mariam bemutatása a bibliai történetet követi: „Már fiatakorában úgy ismerték, mint akiben hét gonosz lakik, s köztük Asmodi, az asszonyi gonoszságok leggonoszabbja.”¹¹⁸ Jehuda nem tartja rá méltónak, hogy a Mester elé boruljon. A Görög figyelmezteti: „Az út lefelé is ugyanaz, ami fölfelé”.¹¹⁹ Ha átlátná saját helyzetét, ezt a bölcsességet magára tudná vonatkoztatni. Jesuah kinyilvánítja, hogy az Atya megbocsátotta Mariam bűneit.

Mariam újra felbukkan Bethániában, egy egész edény nárdust önt a Mester lábaira és fejére. Jehuda kiszámítja, hogy legalább háromszáz dénárt költött el. A jelenetet az uralkodóvá avatás paródiájaként értelmezi: „a fattyút a szajha keni királlyá.”¹²⁰

7. Jehuda személyisége, az árulóvá válás folyamata

Júdás alakjának titokzatossága az evangéliumokban parafrázisok sorát hívta elő számos XX. századi írónál. Júdás az áruló östípusa, karaktere a század politikai jellegzetességei miatt is középpontba került. A különféle diktatórikus rendszerek a társadalmat megfigyelőkre és megfigyeltre osztották fel, a besűgás a hatalomgyakorlás elfogadott eszköze lett. Talán az újszövetségi történet egyik legemlékezetesebb feldolgozása Bulgakov *A Mester és Margarita* című regényének Ha-Nokri és Pilátus cselekményszála (a művet a III. fejezetben is megemlítettük). Itt Júdás egy pénzsóvár, kényelmet kedvelő ifjú, nem öngyilkos lesz, vesztét egy fiatalasszony iránti vágya okozza. Nikosz Kazantzakis

¹¹⁶ *Uo.*, 429. (I.)

¹¹⁷ *Uo.*, 17. (II.)

¹¹⁸ *Uo.*, 48. (II.)

¹¹⁹ *Uo.*, 49. (II.)

¹²⁰ *Uo.*, 159. (II.)

Krisztus utolsó megkísértése című regényében Júdás szerepét pozitívvá formálja. A jellem értelmezési tartománya tehát igen széles a pénzéhes, sunyi árulótól a Krisztus törekvéseit leginkább megértő, küldetését beteljesíteni segítő tanítványig. V. Gilbert Edit tanulmányában Márai Sándor *Harminc ezüstpénz* című regényének és Kodolányi Én *vagyok*jának Júdását hasonlítja össze. Márai művét sziporkázó stílusú publicisztikus esszéregénynek tartja, azonban Júdás alakját haloványnak.¹²¹

Az árulás problémája más bibliai történetben is központi szerepet játszik: Ádám és Éva a bűnbeesés után egymásról árulkodnak Isten színe előtt, Káin féltékenységből öli meg öccsét, Ábelt, megtagadva a testvéri szeretet parancsát, Jákob egy tál lencsével csalja lépre az elsőszülött Ézsaut, és szerzi meg az atyai áldást, Józsefet saját testvérei dobják egy kútba, hogy elveszejtsék. E történetek szereplői mind elárulják a szeretet és az igazság isteni imperatívuszát.

Jehuda, az áruló művelt, tanult férfi, tudós kereskedő. Alkalmatlansága a megtérésre egy értelmiségi vívódásaként, döntésképtelenségeként jelenik meg. Jehuda életének kérdése végig a „ki vagyok?”, erre keresi a választ a különböző iskolákban, körökben, szerepekben, s mindig úgy hiszi, nem jut el a belső tanítványi körig. Az „én vagyok” kijelentés az ő szájából bizonykodó önhittség jele. Mindig sértettségből áll tovább, néhol szégyenteljes cselekedetekbe keveredik, aztán kénytelen elbujdosni előző énjétől. Története az igazság fel nem ismerése, az árulóvá züllés ebből a szempontból az értelmiségi tragédiája. Jehuda egyúttal azon értelmiségi típus kritikája, amelyik nem tudja megrögzött szemszögén kívül máshonnan szemlélni a világot és önmagát, aki hajlamos mások fölött könnyedén ítélni, de saját nézőpontját nem képes tárgyilagosan, kívülről megítélni. Előítéleteinek, értelmezési kánonjának és reflexióinak rabja.

Jehuda Judith öngyilkossága után elhagyja addigi élete színhelyét. A bűnbánat viszi a nabihoz, ugyanakkor fél bűne lelepleződésétől, nem meri vállalni az őszinteséget. Amikor Jesuah megmeríti a folyóban, s ezzel tanítványává fogadja, Jehuda bűnvallomása nem teljes, a lényegét, Judíttal való házasságtörő viszonyát és a nő öngyilkosságának körülményeit elhallgatja. Pedig csak úgy hagyhatná hátra előző önmagát, ha mindent bevallana, de ehhez gyáva és fél a szenvedéstől. Így megmarad benne a régi ember csírája, és benne marad a démon.

A saját múlt vállalása, ezáltal elengedése megkönnyíthetné az igazsághoz, a kételyek nélküli hithez való eljutást: az önazonosság, a személyiség integritásának bizonyosságát és

¹²¹ V. GILBERT Edit, *Áruló magányok: Márai Sándor: Harminc ezüstpénz, Kodolányi János: Én vagyok*, Somogy, 1997. 6. sz. 600-604.

vállalását. Jehuda szégyelli és rejtegeti testi hibáját. Ő az egyetlen a tanítványok között, aki ragaszkodik az étkezés előtti kézmosás hagyományához. A jelképek, példabeszédek nyelvét nem érti. Jesuah tanítását nem tudja befogadni, ha a fogalmi gondolkodásból kiszakított, képekbe burkolt tartalmat közöl. „Gondolkozzunk józanul”¹²² – hajtogatja, de a csodák és megmagyarázhatatlan jelenségek rést ütnek racionalizmusán.

Míg legbensőbb vágyait és gondolatait illetéktelenek elől elrejtí, addig mások titkainak leleplezése hajtja. Mattai ládikáját felnyitja, mohó kíváncsisággal, majd fokozódó fölháborodással olvassa a Jesuáról szóló iratokat (30. fejezet). A Mattai feljegyzéseiből közölt részletek a regény fiktív vendégszövegei, az elbeszélő Szentírás-kiegészítései, saját apokrif evangéliuma. Jehuda kihallgatja a Mester és édesanyja beszélgetését Nezehtben, olykor a tanítványokét is. Ő is feljegyezi a nabi szavait, görög nyelven, nehogy bárki el tudja olvasni. Irományait később a főpap kezébe adja.

Jehuda lelki életének fizikai manifesztációja beteg lábának állapota, aszerint érzi könnyűnek vagy ólomsúlyúnak, hogy helyes vagy rossz úton halad. Amikor Jesuah tanítványának szegődik, „alig érezte gyengének a bal lábát, szinte nem is kellett a botra támaszkodnia.”¹²³ Az áruló szándék testi megnyilvánulása, hogy Jehuda csuklóján diónyi daganat nő – már tiberiasi tartózkodása alatt –, napról napra nagyobbodik, egyre kínzóbb fájdalmat okoz.

Jehuda és Philippos a Mester kívánságának megfelelően Tiberiasba, Herodes Antipas városába mennek, hogy hirdessék: elérkezett a Mennyegek Országa. Míg a Görögre hallgatnak az emberek, addig Jehudában nincs elég hit, hogy hatni tudjon rájuk, a meg nem értettségől bal lába sajogni kezd. Jesuah az ebionitát teszi közösségük pénztárosává, aki felkeresi egykori üzletársait, Myrmecidést és Thoast, náluk helyezi letétbe megtakarított pénzüket. Amikor újra magához venné a kamatokkal együtt, a két görög házában már más lakik. Így kerül a csaló bankárok kezére a tanítványok összegyűjtött pénze.

Jehuda úgy véli, az ő dolga nem az, hogy a városok kapujában szónokoljon, hanem az Eljövendő uralma gazdasági alapjainak lerakása. Mindenáron meg akarja tudni Jesuától, ki a Szabadító. Azt gondolja, a nabi talán a szószólója. Azt már nem tudja elfogadni, hogy Jesuah maga az Eljövendő.

Amikor Jesuah a három kedves tanítvánnyal elvonul a Hermon csúcsára, Jehudának be kell látnia: a legszűkebb körbe nem engedik be, a belső ajtókat zárva maradnak előtte. Mivel nem hisz benne, hogy Jesuah a Messiás, és kirekesztettnek érzi magát, ezért beteg lába

¹²² KODOLÁNYI János, *Én vagyok I-II.*, i. m., 273. (II.)

¹²³ *Uo.*, 201. (I.)

iszonyúan zavarja, reménytelennek látja állapotát: „Sohasem látta még ilyen szánalmasnak, restellnivalónak. [...] legjobb volna egy tőkére tenni s lecsapni bokában ácsfejszével. A Mester nem tudja meggyógyítani, csak bolondokat gyógyít. Ki gyógyítja meg őt? Senki.”¹²⁴ Azon az éjszakán újra rémálmok gyötrik, sötét, sziklás helyeken jár. Bár hallja lelke jobbik felének hangját, mégis tusakodik a megismert igazsággal. A történet egyik legszebb, elégikus részlete Jehuda „madaráról” szól, szívszorító atmoszférát teremt: „A fán pittyegni kezdett egy láthatatlan madárka, gyámoltalan hangja olyan volt, mint egy nagyon kicsi, nem evilágról való gyermeké: fájdalmasan tiszta és egyszerű. Jehuda szívébe olyan kétségbeesés hasított, hogy szerette volna kövel meghajítani a madarát, de arra sem volt képes, hogy kőért nyúljon s végrehajtsa keserű szándékát.”¹²⁵

Jehuda vallásgyakorlata dogmatikus és külsőségekre koncentráló, szükségszerűen jut el a megbotránkozásig Jesuahval kapcsolatban. Mint igazhitű hívő istenkáromlásnak tartja Jesuah szavait, melyek szerint az isten az emberben lakik, csak fel kell ismerni és azonosulni vele. Elvárja a Mestertől, hogy ne engedje magát Messiásnak nevezni – ha csupán előhírnök lenne, Jehuda szívesen követné. Szörnyű csalást, világbotrányt érzékel abban, hogy az Írás betűi, jóslatai ellenére Jesuah magát tartja isteninek. A Mester példázatai gyakran ellentmondani látszanak egymásnak, ezekre Jehuda különösen érzékeny. Ez a diszkrepancia, a félelgezésék regisztrálása juttatja arra a felismerésre, hogy nagyszabású szélhámossal van dolga, és rátalál saját feladatára: meg kell szabadítani tőle a világot. Egész életében az igazságot keresi, amikor találkozik vele, mégsem hajlandó fel- és elismerni – ennek következménye meghasonlás. Rosszhiszemű, de ezzel nincs tisztában, viszont mindenkit rosszhiszeműnek tart, ezért megbocsátást sem maga, sem mások számára nem ismer. Szeretetéhsége mérhetetlen, szeretni azonban sem embert, sem Istent nem képes, mert nincs benne szolgálatkészség, türelem, megértés.

Az első áruló lépést Kafarnahumban teszi meg: elmegy az egyik farizeus házába, azzal az öncsaló indokkal, hogy eloszlatja a Jesuah tanításait övező gyanút. Elmondja a Mi Atyánk kezdetű imádságot az írástudóknak, amiben nem találhatnak sem káromlást, sem varázslatot. Véglegesen Názaretben határozza el Jesuah kiszolgáltatását Chanannak és a farizeusoknak. Jesuah sógorának kőfaragó műhelyében egy öregasszonytól azt hallja, Jesuah anyja, Mariam templomi szűz volt, és teherbe esett, sőt azt is rebesgetik: egy Panther nevű római katona erőszakoskodott vele, Jesuah tehát idegen fattyú. Ez igazolni látszik Jesuah személyiségének, viselkedésének minden furcsaságát, ellentmondásait: „Egyszerre megvilágosodott előtte

¹²⁴ Uo., 415. (1.)

¹²⁵ Uo., 422. (1.)

ennek az embernek minden titka. Jehuda olyan rosszul volt, hogy alig bírt megállni a lábán.¹²⁶ Kínos emlékeket ébreszt benne Jesuah féltestvére, mivel Judithnak hívják: „A nevét ki sem tudta ejteni a száján, s ha összeakadt vele, elfordult.”¹²⁷

Amikor Jesuah a Miskán udvarát megtisztítja az árusoktól, kereskedőktől és pénzváltóktól, Jehuda elérkezettnek látja a pillanatot, hogy felkeresse Chanant, a főpap apósát. Chanan és a Kefa csodálkozva állapítják meg, hogy Jehuda ládikája pénzt és aranyat rejt, a szolgák gúnyolódnak a „szegény” ebionitán. A szomszéd szobában a főpap leánya hárfán játszik, ami Jehudában Mariam alakját idézi fel. Chanant a Pogányudvaron kitört zavargás nem izgatja különösebben. Csak arra figyel fel, hogy Jesuah kijelentette, ő a Fölkent. Jehuda azzal vádolja a Mestert, hogy föltámasztja az emberben amelut. Pedig ő az, akit amelu folyton kísért. Chanan harminc dénárral, egy följelentés díjával kecsegteti, ha holnap is eljön. Nikodémós, aki titokban Jesuah követője, meglátogatja a Mestert, hogy figyelmeztesse, veszélyben az élete (61. fejezet). Beszélgetésükben felbukkan a kígyóhal motívuma: „ahogyan fölemelte Mósze a kígyóhalat a pusztában, úgy kell fölemeltetnie az Ember Fiának is.”¹²⁸ Mivel el akarja tántorítani küldetésétől, Jesuah az írástudót is kísértőnek nevezi. A kihallgatott szavak Jehudát megerősítik meggyőződésében, hogy Jesuah és hívei a gyűlölt kígyóistent imádják. Azonban még ekkor sem vezérli gyilkos szándék: „Nem, arra sohasem gondolt, hogy meg kell ölni a fattyút. Elégnek vélte, ha ártalmatlanná teszik.”¹²⁹

Jehuda beteges képzelgésében Jisraél megmentőjének véli magát, azt hiszi, azért született, hogy népét a szélhámos Jesuah káromló tanításának következményeitől megóvjá. Életét az áruláshoz közeledve egyre görcsösebben, szinte mániákusan félti. Ifjúkorától emberkerülő, ez az árulás előtti napokban tömegiszonyná torzul. Megbúvó gyilkost gyanít minden zugban, álomra sem meri hajtani fejét. Az árulás éjjelén a Jesuahhoz közel álló asszonyok bosszújától retteg – saját aljas szándékát vetíti ki környezetére (viselkedése a pszichoanalízis projekció fogalmának kitűnő illusztrációja).

Jehuda ragaszkodása az udvariasság formuláihoz abban is tetten érhető, hogy a főpap házába lépve fő gondja az: a Kefa vagy apósa előtt hajoljon meg először, ezért kettejük közt hajlong. Beszámol Nikodémós és Jesuah beszélgetéséről. Chanan megparancsolja, hogy adja kezükre a nabit még az ünnep előtt. A jelszó, mely megnyitja a főpap házának kapuját: Jesuah. Míg Tiberiasban az Ichtys jelszót a Mester követői használták egymás felismerésére, itt a nabi neve az áruló ismertetőjele. Szereptévesztését jelzi az egyik evangéliumi aforizma

¹²⁶ *Uo.*, 104. (II.)

¹²⁷ *Uo.*, 73. (II.)

¹²⁸ *Uo.*, 202. (II.)

¹²⁹ *Uo.*, 203. (II.)

kifogatása: „elindult, hogy a Mestert és társait megkeresse. Elindult, mint bárány a farkasok közé.”¹³⁰ Bár megveti a pogány madárbabonákat, a bagolyvijjogást mégis rossz előjelnek tekinti. Azt képzei, miközben a Jeruzsálem melletti hegytetőre mennek, hogy fel fogják áldozni Baálnak vagy valami Kígyóhálnak, mint egykor Ábrahám akarta Izsákot.

Jehuda sorra olyan helyzetekbe kerül, amelyekről úgy érzi, hogy egyszer már megtörténtek vele, sőt azt is tudja, mi fog történni: „Valóban úgy történt minden, ahogy előre látta – s mégis másként.”¹³¹ Az árusítás felé közeledve úgy tűnik, mintha kényszer hatására cselekedne, mintha csak megtörténnének vele a dolgok. A Gonosz uralma alá kerül: „Ami ezután történt, mintha nem is vele történt volna. Csak ment, figyelt, hallott, látott, s mintha nem is ő cselekedte volna mindezt. Hanem egy uralkodó lény, akinek a hatalma alól nem volt többé szabadulása, az, akinek csupán eszköze volt”.¹³²

Elárulja Chanannak, hogy az Olajútóban éjszakáztak, s azt kéri, legközelebb adjanak mellé fegyvereket, hogy elvezesse őket a nabihoz: akit megcsókol, az lesz Jesuah. Chanan meglepődik a hidegvérű és precíz terven. Jehuda élete végső értelmének, mozgatórugójának árusítását tartja: „azért születtem a világra, azért ismertem őt, hogy megmentssem tőle Jiszraelt!”¹³³ A Pészach alkalmából leölésre szánt bárányok sírását elviselhetetlennek érzi – ő Isten bárányát küldi a vágóhídra.

Egy öreg ebionita arról faggatja Jehudát, miképpen juthat az Egek Birodalmába. Végül az öreg ad neki tanácsot – amit még mindig megfogadhatna: „Az Egek Birodalmába csak egy út van. A megfordulás. [...] nincs külön jó út és nincs rossz út. A megfordulás dönti el a dolgot.”¹³⁴ Az ebionita foglalkozása halász, szimbolikus értelemben ki akarja fogni Jehuda lelkét a rossz felé sodró áramlatból. De Jehuda minden figyelmeztető, óva intő jelet elhesseget magától. A csoport aznap mégsem a Gecsemánéban éjszakázik, így Jehudának el kell halasztania tervét. Belezavarodik imádságába, ami szintén arra utal, hogy rossz ügyet szolgál.

Jesuaah az utolsó este megmossa tanítványai lábát. Jehuda egy pillanatig majdnem feladja szándékát: „Ezt a nyomorult lábat, amiért gyermekkorra óta csúfolták, megalázták, ami miatt Lábbalszületett volt a neve [...] oda kellett nyújtania a nabinak. [...] Előtte térdel az, akit ellenségei kezére kell adnia, feje meghajolt, oldott fejkendője alól kicsüngött hosszú, nyíratlan, fürtös haja. A sápadtság eltűnt Jehuda arcából, érezte, amint a forró vér előnti, kipirul, torka szorong. De túl volt ezen is.”¹³⁵ A feléje sugárzó szeretet sem képes eltántorítani

¹³⁰ *Uo.*, 218. (II.)

¹³¹ *Uo.*, 258. (II.)

¹³² *Uo.*, 284. (II.)

¹³³ *Uo.*, 262. (II.)

¹³⁴ *Uo.*, 265. (II.)

¹³⁵ *Uo.*, 287. (II.)

tervétől. A Mester újabb utalást tesz az árulóra: „tiszták vagytok, de van egy közöttetek, aki nem tiszta.”¹³⁶ Elhangzanak az eucharisztia szentségét megalapozó szavai a kenyér és a bor megáldásakor. Végül maga Jesuah szólítja fel Jehudát: „Tedd gyorsan, amit akarsz!”¹³⁷

Jehuda elmegy a katonákért, s megkapja a harminc dénárt. Visszatérnek az Olajútöbe, s amikor észreveszi Jesuht, az elbeszélés jelen idejűre vált, egészen a történet végéig. Az árulás véghezvitele során is déjà vu érzés keríti hatalmába. Az előre nem látott fordulat Jesuah reakciója: „Mindeddig minden úgy zajlott le, ahogy előre tudta. Ahogy valamikor, ismeretlen időben vagy időtlenségben már megélte. Az ölelés, a csók, a köszöntés is. De az aranybarna szem örvénye, a csodálkozó, szomorú, szánakozó tekintet és a véres homlok, az váratlan, érthetetlen, megdöbbentő volt.”¹³⁸ Jehuda egy meglévő mitikus mintát ismétel meg rituális módon, aminek a keresztény kultúrkörben ő válik őstípusává.

8. A befejezés: bűnhődés és/vagy megtérés?

Az árulás után Jehuda a kedése, Adila érzéki testének oltalmat kínáló rejtekébe merül. A prostituált nem teszi el pénzét, álmában arcul köpi, saját alantas helyzeténél is mélyebbre süllyednek látja. Felébredvén Jehuda immár tisztán látja tévedését és bűnét, de azt is tudja, mindez nem történhetett másként. A bűnvallomás és megbánás feszítő ereje utat tör: „szemét előnti a könny, szíve, bal karja sajog. [...] Szeretet tölti be minden porcikáját.”¹³⁹ Nincsenek többé kételyei, félelmei: „mindent tud, mindent, mindent és nincs előtte titok többé. Olyan kitágulás ez a mérhetetlenbe, mint a halál.”¹⁴⁰ Végre el tud oldódni kötöttségeitől, mintegy levetkőzi önmagát. Az igazság felismerésének következményeként már lába sem fáj, botját nem szorongatja, könnyen lépeget.

V. Gilbert Edit értelmezése szerint a befejezés összekapcsolja a legmélyebb alászállást az egekbe emelkedéssel: hitványságának és hiábavalóságának végső, kétséget nem hagyó érzékelésekor, a minden elveszett állapotában jut el hozzá Jesuah aranybarna tekintete. Gyermekkori félelmei, rémálmai barlangjából így lesz a megtisztulás, a beavattatás helyszíne, ahonnan már képes alázattal kilépni a fényre. Ez a vízió méltó párja az irigyelt hegyi látomásnak, amely csak közvetítéssel jutott tudomására. Megvilágosodása után véget vet életének, mert nem tudja elhordozni a megismert bűnt és örömet.¹⁴¹

¹³⁶ *Uo.*, 288. (II.)

¹³⁷ *Uo.*, 292. (II.)

¹³⁸ *Uo.*, 298. (II.)

¹³⁹ *Uo.*, 324-325. (II.)

¹⁴⁰ *Uo.*, 325. (II.)

¹⁴¹ V. GILBERT Edit, *Áruló magányok: Márai Sándor: Harminc ezüstpénz, Kodolányi János: Én vagyok, i. h.*

Jehuda az árulás előtti estén meglők egy követ: „skorpió kunkorgott alatta.”¹⁴² Az árulás után minden kő alatt skorpiót gyanít. Jehuda utolsó belső monológjában átköltve idézi fel a zsoltár szavait: „Akivel együtt ettem a kenyereket, a sarkamba vágta fogait...”¹⁴³ Jesuah szájából így hangzik az utolsó vacsorán: „aki velem ette a kenyeret, a sarkát emelte ellenem.”¹⁴⁴ A változtatás implicit módon kifejezi, hogy Jehuda azonosítja magát a démonikus szimbolika egyik állati megnyilvánulásával, a mérgező marású skorpióval. Jehuda felfedezi, hogy ládikája eltűnt a rejtekhelyről, de ennek már nincs jelentősége, hiszen megtért. A megvilágosodott Jehuda még egyszer találkozik a keresztúton járó Jesuahval, felismeri igazi lényét: úgy tűnik, mintha elmosolyodna, mintha megbocsátana.

Jehuda a harminc dénárt templomi adománynak szánja, de nem fogadják el, mivel védíj. Felháborodik a kettős mércén, ez az első erkölcsi tartásról tanúskodó kifakadása: „Kifizetni nem volt tisztátalan tett, de elfogadni már tisztátalanság lenne?”¹⁴⁵ Az égőáldozatok oltáránál szétszórja a pogány pénzt, amit az igazhitűek gyorsan fölkapkodnak. Bolyongása közben összeakad egy macskaarcú emberrel, aki a kivégzést látva minden lázadó megfeszítését követeli annak érdekében, hogy béke legyen a világon. Jehuda immár a bölcs pozíciójából felel neki: „Mióta világ a világ, mindig megfeszítették azokat, akik felülről jöttek, te ostoba [...] És van-e békesség?”¹⁴⁶ Szavaiban újra felbukkan amelü: ha nem lennének a felülről jövők, már mindenben ő uralkodna.

Jehudát lelkiismeret-furdalás gyötri, egész életét az árulás gesztusával azonosítja, árulások sorozatának tartja, melynek végcélja a Szabadító elárulása volt. „Mikor árultalak el? [...] Mikor lejtöttünk a Hermonról, s kinyilatkoztattad, te vagy a Fölkent... Hoi, nem, sokkal korábban, a Jordán mellett ültünk, s elhallgattam előtted a múltamat. [...] Már az ősidőkben elárultalak, mióta vagyok, szüntelenül, folyton elárultalak. Egész lelkem, minden moccanásom, minden szavam árulás volt.”¹⁴⁷ A tékozló fiúval azonosítja magát (mint egykor Jesuah beszéde hallatán), vissza akar térni az Atyához.

Jehuda öntudatra eszmélése pillanatában az abszolút magányt ismeri föl. Árulása színhelyén, a Gecsemánében felakasztja magát egy fára. Halálával az ellentétek kialszanak: „Jehuda testetlenné válik. Száll mozdulatlanul, tüdeje görcsösen vonaglik, aztán boldogan falja, issza a fényt, az életet.”¹⁴⁸ Az utolsó mondat a Halak korszakához köti Jehuda sorsát; a

¹⁴² KODOLÁNYI János, *Én vagyok I-II.*, i. m., 283. (II.)

¹⁴³ *Uo.*, 337. (II.)

¹⁴⁴ *Uo.*, 289. (II.)

¹⁴⁵ *Uo.*, 333. (II.)

¹⁴⁶ *Uo.*, 336. (II.)

¹⁴⁷ *Uo.*, 337. (II.)

¹⁴⁸ *Uo.*, 340. (II.)

kígyóhal a lélek metaforája, megtette útját a különböző fejlődési fokozatokon, megtér igazi közegébe: „Mint a hal, amelyet a partról visszadobnak a tengerbe.”¹⁴⁹

Az olvasó Jehuda történetén keresztül nehezen megválaszolható kérdésekkel szembesül: vajon része volt-e az árulás az isteni tervnek, lehet-e szabad akaratról beszélni akkor, amikor eleve el volt rendelve sorsa, és Jesuah tudott szándékáról. Miért kellett ilyen mélyre süllyednie, másként nem emelkedhetett volna fel? Jehuda karakteréből az következik, hogy számára a megvilágosodás csak az áruláson keresztül lehetséges. Mindaddig nem tudott hinni, amíg el nem árulta Mesterét, az igazságot csak a tragikus vétség elkövetése után tudta felismerni. Jehuda alakjában szükségszerűség és szabadság fogalma összekapcsolódik, mert szabadon választja az áruló szerepét, de jelleméből nem következhet más lépés. Jesuahnak önfeláldozó terve megvalósításához szüksége van saját lénye ellenpólusára. Az áruló csak tettének elkövetésével döbben rá a passióban betöltött funkciójára, így vezet az út a lelki hullává váláson át a spirituális újjászületésig.

¹⁴⁹ *Uo.*

IX. A tetralógia jelentősége Kodolányi életművében

A mítoszregény híd archaikum és jelen között

Northrop Frye elmélete szerint, melyet *A kritika anatómiája* című programadó monográfiájában fejtett ki, az irodalom a mítosszal kezdődik, majd ettől fokozatosan távolodik, hogy aztán átértelmezett formában, parafrázisok alakjában visszatérjen hozzá. Ezt a XX. századi tendenciát nevezi Meletyinszkij remitológizációnak. A mitológia kétféle módon szivároghat be az alkotásokba: a kortárs történetek bizonyos szereplői, helyzetei, az idő- vagy térkezelés rájátszanak, felidéznek, asszociálnak egy vagy több mítoszt, a másik típus egy-egy konkrét mítosz parafrázisa, sajátos interpretációja.

A mítoszregény műfájának jelentősége abban áll, hogy kiindulópontja, a mítosz adja a legnagyobb távlatot az emberi alapkérdések ábrázolásának. Bár a mitikus és a modern gondolkodás között alapvető különbségek figyelhetők meg – például az archaikus tudat ösztönös, intuitív, a modern intellektuális, filozófiai megközelítés nem képes belehelyezkedni, csupán kívülről ábrázolhatja –, mégis mindkettőben találhatók metaforák és jelképek, melyek a két tudatforma közti folytonosságot biztosítják. Lényeges eltérés mutatkozik a szereplők identitásában: míg az eredeti mítosz hőse azonos szerepével, a modern regény hőségévé lett mítoszi alak pszichológiát, motivációt kíván. Így kap az áruló archetípusa, Jehuda az *Én vagyokban* lélektani interpretációt, ezáltal összekapcsolható a modern kor azonosságtudatát vesztett, szerepeit álarcként cserélgető emberével. Jehuda életútja ebből a nézőpontból a magányosságtól és kirekesztettségtől a gyűlöleten keresztül a meghasonlás stációjáig vezet.

A mitikus tetralógia Kodolányi életművében egyedülálló teljesítmény, a teoretikusok által vizionált nagyepikai koncepció megvalósulása. Választott témái, megközelítés- és ábrázolásmódja az oeuvre egységét, folytonosságát erősítik. Már az 1920-as években megfigyelhető Kodolányi vonzódása a mitikus látásmódhoz, hiszen a *Szép Zsuzska* (1925) történetének fókuszában egy falusi „hetéra” és „vajákos asszony” áll, aki még vérfertőző viszonyba is keveredik – alakjában felfedezhető a boszorkány és a szent prostituált típusa, valamint az utalás Oidipusz mítoszára. Szakdolgozatunkban és korábbi tanulmányainkban Kodolányi 1935-38 között keletkezett tatarjárás kori trilógiáját elemeztük, ezeket is mítoszkritikai megközelítésben. A *Boldog Margit* a középkori katolikus világképet reprezentálja, annak mennyország és pokol elképzelésével; az Árpád-házi királylány életében és környezetében részletesen bemutattuk az apokaliptikus és a démonikus szimbolika különböző megjelenési formáit. A *vas fiai* és a *Julianus barát* két világképet, a keresztényt és

a pogányt ütközteti, a világi szereplőkön túl baksák és táltosok, papok és szerzetesek állnak egymással szemben.

Kodolányi félbehagyott *Emese álma* című regényciklusának története (1941-45) az államalapítás előtt, Géza és István korában játszódik. Két kötet, az *Istenek* és a *Holdvilág völgye* készült el, az *Ojbarsz futását* töredékben adták ki. A szerző e regénysorozatát nemcsak a második világháború pusztítása miatt szakíthatta félbe – kéziratainak egy része megsemmisült –, valószínűleg az anyag képlékenysége, túlságosan szerteágazó, burjánzó volta is közrejátszott ebben. E regényciklus konfliktusát is világképek ütközése adja, az ősi magyar pogány hitvilág – képviselői táltosok és regösök –, valamint a megkeresztelt Vajk, vagyis István erőszakkal terjesztett kereszténysége – az ő pártján külföldi lovagok és szerzetesek állnak – feszül egymásnak. Az író ezúttal is transzcendens, metafizikai hátteret fest az összecsapás köré.

Kodolányinak a mítoszregényekkel párhuzamosan keletkezett *Boldog békeidők* (1948) című regénye szintén tartalmaz mitikus mintákat. A kisfiú Lacika szemszögéből szüleinek rossz házassága a család poklát, majd válásuk után az anyától való megfosztottságot jelenti. Lacika észreveszi, hogy a felnőttek mind színlelnek, hazudnak – e felfedezése miatt képletesen kiűzetik a naiv gyermekkor paradicsomából, kénytelen korán megkeményíteni szívét.

A disszertáció tárgyául választott négy, ókori mítoszokat feldolgozó regényben Kodolányi a régi és az új, a felbomló és a keletkező világképek konfliktusát ábrázolja, az átmenet, a korszakváltás, ebből adódóan a válság, a krízis problematikája foglalkoztatja. A regények kortörténeti hitelességét hatalmas művelődéstörténeti tudása, szakirodalmi apparátusa biztosítja, ismeretei a történelmi korszak társadalmi és politikai berendezkedésétől az életmód és a szokások bemutatásáig terjednek. Filozófiai és vallástörténeti tájékozottsága a mitikus világképek, valamint a hiedelmek és babonák ábrázolásában mutatkozik meg. Írói invenciózussága, képzelőereje a karakterek, helyzetek és összecsapások megformálásában nyilvánul meg.

A *Vízözön* ifjú Gilgamese saját küldetését és helyét keresi, részben a régi, eltűnő, részben az eljövendő, formálódó világhoz tartozik: „kétlaki” hős. Az új világkorszak megalapítójaként (*Új ég, új föld*) sem találja lelki békéjét, még többre, halhatatlanságra vágyik. Az *égő csipkebokor* Mószejá Kodolányi legnagyobb formátumúvá növesztett regényhőse, akinél a zordon nagyság néha elnyomja az irgalmasságot. Az *Én vagyokban* Jehuda a mózesi tradíciókat formális szokásrendszerként követi, az új világhónap, a Halak hősrát nem képes követni, megreked a két korszak között. A főhősök konfliktusai nem a

szerelemi érzés mélységeiből, hullámvölgyeiből vagy magaslataiból fakadnak, Erosz legfeljebb kiegészítheti, elmélyítheti válságukat. Idejük nagy részét Isten keresése, a róla és vele való magányos elmélkedés tölti ki, annak szentelik magukat, hogy eggyé váljanak a transzcendenciával.

A mitikus tetralógia nyelvi megformálása, az archaizálás során Kodolányi nem tesz kísérletet egy korábbi feltételezett nyelvállapot rekonstrukciójára, mint az 1930-as években született tatárjárás kori trilógia esetében. Akkori eljárása, amely az ómagyar kor elképzelt nyelvén beszélteti a három regény szereplőit, nagy vitát váltott ki, több nyelvész és író kritizálta, bírálta nyelvezetének nehézkességét, mely a befogadást is korlátozta, megnehezítette. A mítoszregényekben előfordulnak az ókori idegen kultúrákból származó szavak, a hősök beszéde stilizált és ünnepélyes, archaizmusokat használnak, míg a hétköznapi emberek XX. századi beszélt nyelvi és argóba tartozó fordulatokat, olykor anakronizmusokat is alkalmaznak.

A disszertáció írója a négy mítoszregény közül Kodolányi életművének csúcsára a *Vízözön* és az *Én vagyok*ot helyezi. A *Vízözön* egyedi értéke, hogy a mitikus történet szatirikus megközelítése a narráció összetettségével párosul. Számos mitikus hitvilág és elképzelés helyet kap benne, a főhősök – Utnapistim, Lugal, Gilgames – mellett a beavatottak baráti köre mind-mind egyénített alak. Jól elkülöníthetők a szereplői tudatok, így Utnapistim és Lugal, illetve Utnapistim és Gilgames „szólama”, egy adott helyzet más-más megítélése, értelmezése. A hangnem széles skálán mozog a humortól a gyilkos szatíráig a burkolt és nyílt ironia árnyalatain keresztül. Az *Én vagyok* unikalitása a dialektikus megközelítésben, a két antagonistá, Jesuah és Jehuda világszemléletének folyamatos ütköztetésében rejlik. Jesuah két portréja a narrátor és Jehuda nézőpontjából ellentmond egymásnak; Jehuda önmaga helyett a Szabadítót ruházza fel a démonikus szimbolika elemeivel, őt helyezi az Alvilág szférájába. A történet atmoszféráját drámaivá, feszültséggel telivé teszi a Jesuht követők és az őt támadók csoportjának szembenállása, és a két gyökeres ellentétben álló értelmezés. Jehuda egyre mélyebbre süllyedése, árulóvá züllése, majd a mélyponton túli megvilágosodása lélektanilag és archetipikus jelképekkel egyaránt alátámasztott.

A *Vízözön* és az *Én vagyok* szerkezete sokkal kiegyensúlyozottabb, kiegyenlítettebb, mint az *Új ég, új föld*, illetve *Az égő csipkebokor* struktúrája. Ez utóbbi kettőnél sajnálatos üresjáratok, ismétlések, szervesen kitérők lassítják az események kibontakozását, a fő történetszálak szempontjából szinte indifferensek. Véleményünk szerint a *Vízözön* és az *Én vagyok* megvalósítja a XX. századi mítoszregénnyel szemben támasztott elvárást: hídként funkcionál archaikum és jelen között. A történelem előtti időkben, a régmúltban élt hősök

gondjai, az őket foglalkoztató kérdések a XXI. századi befogadó számára sem érdektelenek, hiszen ezek az emberi lét alapkérdései: honnan jöttünk, hová megyünk, van-e az életnek célja, ha igen, hogyan valósítható meg. Miért vágyakozik az emberi lélek Isten után, megismerhető-e Isten mibenléte, lehetséges-e a transzcendenciával párbeszédbe elegyedni, miért csak időleges a harmónia, miért kell folyamatosan küzdeni érte? A hőrosok számára Isten léte bizonyosság, folyton Istennel kívánnak egyesülni, istenemberré/emberistenné szeretnének válni, de újra és újra a transzcendencia megragadhatatlanságával kell szembesülniük. Kodolányi regényhősei az elveszett Paradicsom megtalálására, az Aranykor visszahozására törekednek. Ez az *Én vagyok* tanítványainak ideiglenesen sikerül, amikor a Mestert hallgatják: „A vakító félhold úgy lebegett a világ fölött, a csillagok úgy szikráztak, mint lazúrkő oszlopokra függesztett aranylámpák. A tó kitérülő síkján úgy ragyogott a mélység, mint az óriási, visszájára fordított kristálygömb.”¹

Jesuah az egyedüli kivétel, aki az isteni jelenlét bizonyosságából sohasem zökken ki, kétségei ellenére is vállalja küldetését: példát mutat égi és földi egységének megvalósítására. Stabil jelleme és nézeteinek szilárdsága a folyton változó ítéleteket megfogalmazó Jehuda ellenpólusa. Míg Jesuah alakja statikus, addig tanításai, aforizmái, bölcsességei ambivalens tartalmúak, homályos jelentésűek, tág teret nyitnak az egymásnak akár ellentmondó értelmezések számára.

A mítoszregényekkel való foglalkozás azt a csábító konklúziót sugallja, hogy általuk az értelmező közelebb juthat saját élete, és az emberi lét megértéséhez. Azzal szembesítenek, hogy az embereket évezredek óta ugyanazok a kérdések foglalkoztatják, melyekre a műalkotások más-más, olykor hasonló, olykor gyökeresen eltérő válaszokat adnak. A problémák, kérdések megnyugtató megoldásához mindaddig nem jutottunk el, ezért hajlamosak vagyunk elveszettnek érezni magunkat a kozmoszban. Az irodalmi és társzművészeti műalkotások révén azonban felépíthető egy szellemi, kulturális univerzum, melynek egyes darabjaiban ismerős motívumokra bukkanunk, lehetséges köztük az átjárás, ebben a fikciós világban otthonosan mozoghatunk. A mítoszregények annak bizonyosságát őrzik, hogy mindannyiunkban ott szunnyad az isteni szikra és a démoni csíra, rajtunk múlik, melyiket bontakoztatjuk ki. A kulturális univerzum számtalan történettel, köztük mítoszi hősökkel illusztrálja, mi történik, ha az egyiket, illetve ha a másikat juttatjuk uralomra saját életünkben.

¹ KODOLÁNYI János, *Én vagyok I-II.*, Bp., Szent István Társulat, 2002 (Kodolányi János művei) 382. (I.)

A doktori disszertáció bibliográfiája

Irodalomelméleti, pszichológiai és kultúrtörténeti művek

1. Alekszej LOSZEV, *A mítosz dialektikája*, ford., utószó GORETTY József, Bp., Európa, 2000
2. BÓKAY Antal, *Irodalomtudomány a modern és a posztmodern korban*, Bp., Osiris, 1997
3. BÓKAY Antal, ERŐS Ferenc, *Pszichoanalízis és irodalomtudomány: Szöveggyűjtemény*, Bp., Filum, 1998
4. Carl Gustav JUNG, *Az ember és szimbólumai*, ford. MATOLCSI Ágnes, Bp., Göncöl, 1993
5. Carl Gustav JUNG, *Föld és lélek, Az archaikus ember*, ford. LINCZENYI Adorján, Bp., Kossuth Könyvkiadó, 1993
6. ÉKES Ákos, *Mérleg és világkép: Cikkek, olvasójegyzetek, kordokumentumok*, Bp., Tertia, 2001
7. FERDINANDY Mihály, *Az istenkeresők: Az Árpád-ház története, Máriabesnyő–Gödöllő, Attraktor*, 2003 (Historia incognita)
8. HAMVAS Béla, *Scientia sacra: 2. rész A kereszténység*, Szentendre, Medio, 2000², III.
9. JELEAZAR MELETYINSZKIJ, *A mítosz poétikája*, ford. KOVÁCS Zoltán, Bp., Gondolat, 1985
10. KOMORÓCZY Géza, *A Gilgames-eposz száz éve Európá kultúrájában*, Nagyvilág, 1973. 5. sz. 748-753.
11. KOMORÓCZY Géza, *A sumer irodalmi hagyomány: Tanulmányok*, Bp., Magvető, 1980 (Elvek és utak)
12. MÁDL Antal, *Thomas Mann világ- és emberképe*, Bp., Argumentum, 1999
13. Mihail BAHTYIN, *A szó esztétikája: Válogatott tanulmányok*, válogatta, ford. KÖNCZÖL Csaba, Bp., Gondolat, 1976
14. MIRCEA ELIADE, *Az örök vizstaterés mítosza: Avagy a mindenség és a történelem*, ford. PÁSZTOR Péter, Bp., Európa, 2006²
15. MIRCEA ELIADE, *A samanizmus: Az ekstázis ősi technikái*, ford. SALY Noémi, Bp., Osiris, 2002
16. Northrop FRYE, *A kritika anatómiája: Négy esszé*, ford. SZILI József, Bp., Helikon, 1998
17. Northrop FRYE, *Az Ige hatalma: Második tanulmány a Biblia és az irodalom kapcsolatáról*, ford., lábjegyzeteket írta PÁSZTOR Péter, Bp., Európa, 1997
18. Northrop FRYE, *Kettős tükrök: A Biblia és az irodalom*, ford., jegyzeteket írta PÁSZTOR Péter, Bp., Európa, 1996
19. Paul RICOEUR, *Bibliai hermeneutika: A kinyilatkoztatás eszméjének hermeneutikai megalapozása*, ford. BOGÁRDI SZABÓ István, MÁRTONFFY Marcell, Bp., Hermeneutikai Kutatóközpont, 1995 (Hermeneutikai füzetek 6.)
20. Paul RICOEUR, *Struktúra és hermeneutika*, Helikon, 1976. 4. sz. 545-568.
21. Pierre BRUNEL, *Dictionnaire des mythes littéraires*, Rocher Eds Du, 1988
22. Pierre BRUNEL, *Mythes et Littérature*, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 1994 (Recherches actuelles en littérature comparée VI.)
23. Pierre BRUNEL, *Mythopoétiques des genres*, Puf, 2003
24. PÓK Lajos, *Thomas Mann világa*, Bp., Európa, 1975 (Írók világa)
25. POZSVAI Györgyi, *Nézőpont és közlésmód*, Literatura, 1993. 2. sz. 130-148.
26. *Pszichoanalízis és irodalomtudomány: Szöveggyűjtemény*, szerk. BÓKAY Antal, ERŐS Ferenc, Bp., Filum, 1998
27. RÁKOS Sándor, *Gilgames: Agyagtáblák üzenete*, Bp., Magyar Napló, Írott Szó Alapítvány, 2004²
28. Sigmund FREUD, *Álomfejtés*, ford. HOLLÓS István, Bp., Helikon, 1985

29. Sigmund FREUD, *A mindennapi élet pszichopatológiája: Elfelejtésről, elszólásról, elvételről, babonáról és tévedésekről*, ford. GERGELY Erzsébet, LUKÁCS Katalin, Bp., Gabo, 2006
30. Sigmund FREUD, *Bevezetés a pszichoanalízisbe*, ford. HERMANN Imre, Bp., Gondolat, 1986
31. Sigmund FREUD, *Mózes, Michelangelo Mózese: Két tanulmány*, ford. F. OZORAI Gizella, KERTÉSZ Imre, Bp., Európa, 1987
32. SZABÓ Ferenc, *Jézus Krisztus megközelítése: Előadások, tanulmányok, interjúk*, Róma, Dario Detti nyomdája, 1978
33. SZABÓ Ferenc, *Párbeszéd a hitről: Miért és mit hiszünk?*, Bp., Szent István Társulat, 1990
34. SZEGEDY-MASZÁK Mihály, *Az irodalmi mű alaktani hatáselmélete = Bevezetés az irodalomelméletbe: Szöveggyűjtemény*, szerk. DOBOS István, Debrecen, KLTE Magyar és Összehasonlító Irodalomtudományi Intézet, 1995, 75-110.
35. *Szintézis nélküli évek: Nyelv, elbeszélés és világkép a harmincas évek epikájában*, szerk. KABDEBŐ Lóránt, KULCSÁR-SZABÓ Ernő, Pécs, Janus Pannonius Egyetemi Kiadó, 1993
36. SZÖRÉNYI Andor, *A Szentírás és az újabb felfedezések*, Vigilia, 1949. 856-863.
37. *A vallástörténet klasszikusai: Szöveggyűjtemény portrévázlatokkal*, szerk. SIMON Róbert, Bp., Osiris, 2003
38. VÁRKONYI Nándor, *Pergő évek*, Bp., Magvető, 1976 (Tények és tanúk)
39. VÁRKONYI Nándor, *Szíriai oszlopai*, Bp., Széphalom Könyvműhely, 2002
40. VATAI László, *A szubjektív életérzés filozófiája (Dosztojevszkij)*, Sárospatak, Bp., 1942 (Sárospataki Főiskola kiadványai V/1.)

Kodolányi János művei

1. KODOLÁNYI János, *Zárt tárgyalás: pamflet, cikkek*, Bp., Turul, 1943
2. Uő., *Vízözön: Regény*, Bp., Püski, 1999
3. Uő., *Új ég, új föld: A Vízözön második része*, Bp., Püski, 1999
4. Uő., *Az égő csipkebokor I-II.*, Bp., Magvető, 1983⁵
5. Uő., *Én vagyok I-II.*, Bp., Szent István Társulat, 2002 (Kodolányi János művei)

Összefoglaló írások Kodolányiról

1. *Én vagyok: In memoriam Kodolányi János*, válogatta, szerk., összeállította CSÜRÖS Miklós, Bp., Nap, 2001
2. HORÁNYI Károly, *Eredet és jelkép: Kodolányi János és kortársai*, Bp., Argumentum, 2004
3. *Kodolányi János: Ajánló bibliográfia*, összeállította TUSKÉS Tibor, Pécs, Baranya Megyei Könyvtár, 1980
4. *Kodolányi János helye és szerepe a magyar irodalomban*, szerk. BIERNACZKY Szilárd, Bp., Mundus Magyar Egyetemi Kiadó, 2002
5. KODOLÁNYI Júlia, *Apám*, Bp., Magvető, 1988 (Tények és Tanúk)
6. KORTÉS Júlia, *Válogatás Kodolányi János műveiből: Kis bibliográfia*, Könyvtáros, 1969. 10. sz. 599-600.
7. *A mítosz mint realitás: Tanulmányok Kodolányi Jánosról*, szerk. BAKONYI István, Székesfehérvár, Kodolányi Főiskola, 1999
8. MOLNÁR József, *Kodolányi János (1899–1969)*, Theológiai Szemle, 1969. 9-10. sz. 304-306.
9. PÁPAI SZABÓ György, *Az önmegváltás reménytelenségétől a megváltás reménységéig*, Confessio, 1994. 2. sz. 38-46.

10. RAJNAI László, *Kodolányi János*, Székesfehérvár, Árgus Alapítvány, Kodolányi Főiskola, 2002
11. TŰSKÉS Tibor, *Kodolányi János*, Pécs, Pro Pannonia, 1999²
12. TŰSKÉS Tibor, *Az újraolvasott Kodolányi: Tanulmányok, esszék, dokumentumok*, Pécs, Pannonia Könyvek, 2006
13. VARGA Rózsa, PATYI Sándor, *A népi írók bibliográfiája*, Bp., Akadémiai, 1972

Kodolányi levelezése és róla szóló tanulmányok

1. ALBERT Gábor, *Zárt tárgyalás: Egy elfelejtett és azóta sem kiadott Kodolányi-műről*, Kortárs, 1999. 5. sz. 98-102.
2. BÁN Zoltán András, *Egy alig ismert remekmű: Kodolányi János: Boldog békeidők* = B. Z. A., *Az elme szabad állat*, Bp., Magvető, 2000, 197-209.
3. ÜÖ., *Egy fiatal novellista: Kodolányi János: József, az ács* = Üö., 341-344.
4. BATA Imre, *Kodolányi elbeszéléstípusai* = Élet és Irodalom, 1999. 16. sz., honlapról 4 old.
5. BATA Imre, *Kodolányi Jánosról* = B. I., *Képek és vonulatok*, Bp., Magvető, 1973, (Elvek és utak) 233-260.
6. BATA Imre, *Kodolányi-problémák* = Délsziget, 1989. 14. sz. 6-9.
7. HORÁNYI Károly, *Kétféle nemzetstratégia, kétféle emigráció: Kodolányi vitája Máraival*, Kortárs, 1999. 9. sz. 26-45.
8. HORÁNYI Károly, *A mítoszon belül vagy annak helyén: Kodolányi János levele Veres Péternek*, Kortárs, 2001. 1. sz. 50-62.
9. JÓKAI Anna, *A töve és a gallya*, Jelenkor, 1989. 7-8. sz. 701-709.
10. KÁNTOR Lajos, *Kodolányi-olvasatok (1931–1977–2007): Tűskés Tibor: Az újraolvasott Kodolányi*, Élet és Irodalom, 2007. 40. sz., honlapról 5 old.
11. *Karácsony az Ördögárok nál: DOBOS Marianne beszélgetése ifj. Kodolányi Jánossal és feleségével*, Polisz, 2002-2003. dec.-jan. 3-14.
12. KODOLÁNYI János és SIK Sándor levelezéséből, Vigilia, 1977. 10. sz. 699-703.
13. *Kodolányi János és Szabó István levelezése*, szerk. CSÜRÖS Miklós, Bp., Holnap, 1999
14. KOREN Emil, *Kodolányi gnoszticizmusa*, Délsziget, 1994. 23-27.
15. KOREN Emil, *Tallózás Kodolányi hit-kérdéseiben*, Evangélikus Élet, 1979. 17. sz. 4.
16. KRISTÓ NAGY István, *Kodolányi közelében*, Alföld, 1983. dec. 57-61.
17. *Levelek egy pap írójához: Kodolányi János hat levele Koren Emilnek 1951-1955 között*, közli, bevezeti KABDEBŐ Lóránt, Délsziget, 1988. 12. sz. 9-24.
18. *Levélről levélre: Fejezetek Kodolányi János és Várkonyi Nándor levelezéséből*, válogatta, szerk., az előszót írta, ifj. KODOLÁNYI János, Bp., Mundus Magyar Egyetemi Kiadó, 2000
19. MAKKAJ Ádám, *A meditációs tudat-irodalom születése a haladókli regény szelleméből*, Árgus, 2002. 4. szám, honlapról 9 old.
20. *Ne panaszkodj magányodra! Kodolányi János levelezése Szabó Lőrincével és Szabó Lőrincé Mikes Klárával*, szerk. HORÁNYI Károly, Bp., Argumentum, 2002
21. TÓBIÁS Áron, *Vándorló otthonok* = HATVANY Lajos, GINK Károly, *Beszélő házak és tájak: A magyar irodalom emlékhelyei*, Bp., Officina Nova, 1989. 472-479.
22. „Valami elő fog történni a lélek mélységeiből”: TÓBIÁS Áron beszélgetése Kodolányi Jánossal 1964-ben, Magyar Szemle, 1994. 5. sz. 486-497.

Kodolányi mítoszregényeiről

1. B. NAGY László, *Kodolányi történeti regényei: Jegyzetek*, Kortárs, 1958. 10. sz. 593-604.
2. CSÜRÖS Miklós, *Regény a mítoszok határán: Kodolányi János pályája 1945 után*, Literatura, 1975. 2. sz. 61-87.

3. JELENITS István, *Mítosz és valóság: Kodolányi János, a regényíró* = J. I., *Az ének varázsa*, szerk. MOHAY Tamás, Bp., Új Ember Kiadó, 2000, 166-184.
4. POMOGÁTS Béla, *A társadalombírálatról a mitologikus létregényekig: Kodolányi János évtizedei*, Életünk, 1999. 5. sz. 417-425.
5. SZABÓ György, „Csodálatos tűz van benne...”: *Kodolányi János 1899–1969*, Theologiai Szemle, 1980. 1. sz. 52-55.
6. SZABÓ Sándor, *A nagy trilógia születése: Adatok Kodolányi bibliai tárgyú regényeinek keletkezéséhez*, Várkonyi Nándorhoz írt levelek, Dunatáj, 1979. 2. sz. 44-52.
7. SZALAI Éva, *A univerzális hagyomány Kodolányi műveiben*, Új Horizont, 1990. 4. sz. 8-11.
8. TÓTFALUSY István, *Mítosz és valóság: Kodolányi János, a regényíró*, Vigilia, 1959. 4. sz. 202-214.
9. TUSKÉS Tibor, *Regény és mítosz: Kodolányi János írói útja 1945 és 1955 között: Az archaikus időkben játszódó művek írásának korszaka*, Hid (Újvidék), 1973. 9. sz. 785-804.

Vízözön

1. HORÁNYI Károly, *Vízöntő küszöbén I.*, Magyar Szemle, 2004. 1-2. sz. honlapról 7 old.
2. HORÁNYI Károly, *Vízöntő küszöbén II.*, Magyar Szemle, 2004. 3-4. sz. honlapról 6 old.
3. KABDEBŐ Lőránt, *A politikus létezés: bűn és büntetés: Kodolányi János: Vízözön*, Jelenkor, 1989. 9. sz. 831-842.
4. KABDEBŐ Lőránt, *Az egymást átjáró hangnemek polifóniája: A cselekvés és önfelépítés korrekciós narrációja Kodolányi János Vízöntő című regényében*, Tiszatáj, 2001. 1. sz. 73-89.
5. OLASZ Sándor, *Változatok a mitologizáló regényre* (Kodolányi János: *Vízözön*, Márai Sándor: *Béke Ithakában*) = O. S., *Mai magyar regények: Poétikai változatok fél évszázad regényirodalmában*, Bp., Nemzeti Tankönyvkiadó, 2003, 24-33.
6. SELMECI Elek, *Vízöntő*, Vigilia, 1949. 7. sz. 495-496.
7. SZALAI Éva, *Kodolányi Vízözön című regényének keletkezéstörténete*, Életünk, 1989. 8. sz. 707-719.

Új ég, új föld

1. FALUS Róbert, *Új ég, új föld*, Népszabadság, 1958. IX. 19. 222. sz. 4.
2. GOMÓRI György, *Új ég, új föld*, Irodalmi Újság, 1959. 5. sz. 5.
3. KODOLÁNYI János, *Írók könyvheti műveikről (Új ég, új föld megjelenése)*, Könyvtáros, 1958. 436-437.
4. SZABOLCSI Gábor, *Új ég, új föld* = Sz. G., *Író és valóság*, Szeged, 1960, 155-162. (Tiszatáj irodalmi kiskönyvtár)
5. SZALAI Éva, *Új ég, új föld: Kodolányi mitikus témájú ókori tárgyú regényének keletkezéstörténete*, Irodalomtörténet, 1993. 4. sz. 916-949.
6. SZ. KUNDL Edit, *Új ég, új föld*, Társadalmi Szemle, 1969. 3. sz. 115-116.

Az égő csipkebokor

1. BATA Imre, *Könyvszemle, Az égő csipkebokor*, Népszabadság, 1979. III. 6. 7.
2. DÉVÉNYI Róbert, *Magyar írók külföldön: Kodolányi János Mózes-regénye németül*, Nagyvilág, 1966. 8. sz. 1276-1277.

3. FÁBIÁN Gyula, *A széttört kótábla üzenete: Az égő csipkebokor című regény elemzése*, Napjaink (Miskolc), 1989. 10. sz. 21-23.
4. KOREN Emil, *Az égő csipkebokor*, Evangélikus Élet, 1958. 7. sz. 2.
5. RADÓ Polikárp, *Az égő csipkebokor*, Új Ember, 1957. 25. sz. 3.
6. SCHEIBER Sándor, *Kodolányi János: Az égő csipkebokor I-II.*, Új Élet, 1958. 3. sz. 5.
7. TELEGI POLGÁR István, *Az égő csipkebokor*, Könyvtáros, 1958. 66-67.
8. WEBER József, *Az örök ember: Kodolányi János: Az égő csipkebokor*, Somogy, 1994. 4. sz. 270-280.

Én vagyok

1. BATA Imre, *Kodolányi János-regénye*, Tiszatáj, 1972. 10. sz. 60-64.
2. CSÜRÖS Miklós, *Jehuda bar Simon emlékiratai*, Kritika, 1970. 12. sz. 40-43.
3. IGNÁCZ Rózsa, *Levélrészletek az „Én vagyok” keletkezéséről: Kodolányi levelei Ignác Rózsához*, Confessio, 1971. 1. sz. 93-105.
4. JÁNOSY István, *Kodolányi János: Én vagyok*, Délsziget, 1989. 15. sz. 33-37.
5. KODOLÁNYI János, *Az Én vagyokról: Az író levele Rajnai Lászlóhoz*, Somogy, 1999. 3. sz. 229-232.
6. PÁPAI SZABÓ György, *A János-regény problematikája*, Református Egyház, 1978. 12. sz. 278-279.
7. PÓK Lajos, *A mítoszregény próbája: Én vagyok*, Alföld, 1983. 12. sz. (Kodolányi János emlékszáma) 43-48.
8. SZALAI Éva, *Egy Kodolányi-regény kimaradt részleteiről (Én vagyok)*, Jelenkor, 1989. 9. sz. 842-843.
9. TASI József, *Kodolányi János-regénye*, Élet és Irodalom, 1972. 29. sz. 11.
10. TILI Annamária, *Kodolányi János Én vagyok című regényének szövegváltozatai*, Irodalomtörténet, 2003. 2. sz. 272-289.
11. TORNAI József, *Megváltás és gondolkodás: Jegyzetek Kodolányi János-regényéhez*, Hitel, 1999. 6. sz. 78-81.
12. TUSKÉS Tibor, *Kodolányi János: Én vagyok*, Vigilia, 1973. 7. sz. 451-455.
13. TUSKÉS Tibor, *Az árulás regénye: Kodolányi János: Én vagyok*, Magyar Szemle, 1999. 5-6. sz. 142-153.
14. UGRICS Krisztina, *Kodolányi János emberszemlélete az Én vagyok című regény alapján*, szakdolgozat Csürös Miklós témavezetésével, 2000, 1-51. kézirat
15. V. GILBERT Edit, *Áruló magányok: Márai Sándor: Harminc ezüstpénz*, Kodolányi János: *Én vagyok*, Somogy, 1997. 6. sz. 600-604.
16. WEBER József, *Jehuda csuklója: Asztrológiai szempontok Kodolányi János Én vagyok című regényében*, Somogy, 2000. máj.-jún. 259-265.
17. ZÁSZLÓS Levente, *Kodolányi János János-regénye*, Polisz, 2003-2004. dec.-jan. 35-38.

TARTALOMJEGYZÉK

Bevezetés	3
I. A tetralógia megírásának biográfiai és művelődéstörténeti háttere	4
1. Kodolányi pályájának alakulása a második világháború után	4
2. Barátságai, szellemi kapcsolódásai – Vatai László, Várkonyi Nándor, Hamvas Béla, Weöres Sándor, Szabó Lőrinc	10
3. A tetralógia születése, a korabeli recenziók, a művek recepciója	18
II. Mítosz és irodalom	29
1. A mítosz fogalma az orosz strukturalizmusban: Loszev, Meletyinszkij	29
2. A mítoszkritika irányzata: Northrop Frye	32
3. A modern mítoszregény, párhuzamok a magyar és a világirodalomban	37
III. Narratológiai megközelítés	40
1. Mihail Bahtyin	40
2. Paul Ricoeur	42
IV. A tetralógia koncepciója	46
1. Szemléleti háttér: a mítoszi világkép és az univerzális hagyomány	47
2. Vezérmotívumok	53
a) Az asztrológiai világkorszakok és hőrosaik	53
b) Az egyetlen Isten képzete	55
V. A mitikus történet szatirikus megközelítése: <i>Vízözön</i>	58
1. Hangnemek és műfajok a regényben	58
2. Narratív szerkezet: elbeszélésmód, tér- és időkezelés	58
3. A narráció struktúraszervező szerepe, a különböző nézőpontok egymás mellettisége – paralelitás, kiegészítő és ellentmondó jelleg	63
4. Utnapistim és baráti köre	67
5. Uralkodótípusok (Lugal, Azag-Aja)	72
6. Gilgames jellemének alakulása	76
7. A férfi és nő kapcsolat két típusa: Utnapistim – Szabítum, Gilgames – Nurma	80
8. A vízözön és ami utána következik	86
VI. A mitikus történet ironikus megközelítése: <i>Új ég, új föld</i>	88
1. Szerkezeti felépítés: elnyújtott expozíció és rövid főcselekmény	88
2. Az archaikus ember lét- és időszemlélete	91
3. Az elbeszélő és a hősök – az események interpretációi	93

4. Gilgames és a Bika motívuma (magánya és elérhetetlen törekvései)	96
5. Két nőalak: Nurma, a főhős támasza és bírálója, Risat-Ninlil, a bölcs álomfejtő	104
6. Két művészportré: Diggin és Kalab-Ea	108
7. Gilgames hadjárata és bolyongása	111
VII. A mitikus történet heroikus-tragikus megközelítése: <i>Az égő csipkebokor</i>	115
1. A struktúra és az elbeszélő, Jochanán ben Geula rabbi	115
2. Enciklopédikus jelleg: az egyiptomi és a héber társadalom keresztmetszete	121
3. Egy történetsszerző motívum: a vajúdó anyja verse	123
4. Mósze életének első fele: Kettős neveltetés – héber családi kör, az Aton- papság tanai, góseni kormányzósága	124
5. Eknaton és az egyistenhit	131
6. Két főpap: Amram és Jethro.....	134
7. Isten kiválasztottja	135
8. Mósze szerepválasztásai	136
a) Férj és családapa	136
b) Népe megszabadítója	139
c) A népvezér	142
d) A törvényhozó	143
9. Mósze halála	146
VIII. A mitikus történet dialektikus megközelítése: <i>Én vagyok</i>	149
1. Narratív szerkezet: a két pólus	149
a) A történeten kívüli, onnipotens elbeszélő	150
b) A betéttörténet: Jehuda bar Simon visszaemlékezése	154
2. Jesuah alakja két nézőpontból: az objektív narrátor és Jehuda szemszöge	159
3. A barlang és a hegy motívum	166
4. Látogatás Simon mágusnál	171
5. Jesuah attribútumai – az önazonosság kifejezője: Én vagyok	172
6. Jesuah tanítványai	174
7. Jehuda személyisége, az áruházi válás folyamata	178
8. A befejezés: bűnhődés és/vagy megtérés?	183
IX. A tetralógia jelentősége Kodolányi életművében	186
A mítoszregény híd archaikum és jelen között	186
A doktori disszertáció bibliográfiája	190

